جابر عصفور

هوامش على دفتر التنوير

المركز الثقافي العربي

هوامش علَى

دفترِ التنوير

* هوامش على دفتر التنوير
* تأليف: جابر عصفور.
* الطبعة الأولى، 1994.

* الناشر: المركز الثقافي العربي

* العنوان:

□ بيروت/الحمراء ـ شارع جان دارك ـ بناية المقدسي ـ الطابق الثالث.
* ص.ب/113-5158/* هاتف/343701-352826/* تلكس/NIZAR 23297LE/

□ الدار البيضاء/● 42 الشارع الملكي ـ الأحباس * ص.ب/4006/* هاتف/307651-303339/
● 28 شارع 2 مارس * هاتف /271753 - 276838/ * فاكس /305726/.

جابر عصفور

هوامش على
دفتر التنوير

المركز الثقافي العربي

إن إصلاح الأرض مسألة علمية لا مسألة دينية، وأورشليم القديمة يجب أن تفسح مجالاً لأورشليم الجديدة.

فرح انطون

إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه، ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حمل على الإيمان، ولا يجوز حمله على الكفر

محمد عبده

لم يكن في تقديري، أو تخطيطي، أن أكتب الكثير من المقالات التي يتضمنها هذا الكتاب، فقد كنت أفترض أن القيم التي تنطوي عليها هذه المقالات أصبحت قيماً عامة نسبياً، شائعة إلى حد كبير، مقبولة من جميع المثقفين، أو من الأكثرية المتعلمة، وأن الإيمان بالتنوير والتقدم والعلم والعقل أصبح قيمة راسخة في مؤسسات التعليم والتثقيف العربية، منتشرة على صفحات الكتب المدرسية التي يتلقاها الطلاب، وتفعل فعلها بواسطة الأجهزة الأيديولوجية للدولة الحديثة التي كنت أتوهم أنها ترعى المجتمع المدني وتصونه بمؤسساتها التعليمية والثقافية. ولكن السنوات الأخيرة أثبتت نقيض ذلك على نحو متصاعد، فاجع، فالدولة الحديثة التي نتوهم أننا نستظل بها، لم تصل إلى أفقها التحديثي الذي يصون المجتمع المدني ويحميه، ومؤسسات المجتمع المدني يتم اختراقها على نحو متصاعد من قوى يحركها العداء اللاهب للمجتمع المدني، وتقاليد العقل تستبدل بها تقاليد النقل، وشعارات الأتّباع تكاد تقضي على أحلام الإبداع، والتقليد يحل محمل الاجتهاد، والعلم تستبدل به الخرافة، والتسامح يطارده التعصب، ومنطق الحوار يتحول إلى منطق الإملاء، والدولة المدنية التي حلمنا بها تكاد تزعزعها دعاوى الدولة الدينية، لا لقوة الحجة أو سلامتها في الثانية، ولكن لضعف الأساس المدني في الدولة المدنية نفسها. وبدل أن كنا نسعى لنؤكد استقلال الوطن وحرية المواطن وحق الاختلاف والعقد الاجتماعي الذي لا يميز بين المواطنين، على أساس من جنس أو عقيدة أو ثروة، أصبحنا ندافع عن معنى المواطنة الذي كاد يضيع، وحق الاختلاف الذي أوشك أن يندثر، وحرية الفكر التي أصبحت محلاً للاتهام. وتتناثر تهم الالحاد على الألسنة كما تتناثر طلقات الإرهاب على الأبرياء. ويغدو الحديث عن الدولة المدنية بدعة، والمجتمع المدني ضلالة، والتنوير

هرطقة، وحرية الفكر سبيلاً إلى التهمة، واجتهادات البحث العلمي أقصر الطرق إلى النار، والتجريب علامة على الزيغ، والابتداع شعاراً للخروج على الملة.

ويغيب العقل من هذا المشهد القاتم، ولا نسمع صوته المتزن، أو حواره الهادىء، أو تسامحه الذي ينطوي على احترام الاختلاف، أو ابتداعه الذي ينقض الإتباع. أصبح العقل مغترباً يتسول، لو استعرنا شعر أمل دنقل، يقذفه شباب مضلل بالرصاص، ويوقفه الجند عند أول اشارة، وتسحب منه ميليشيات النقل جنسية الوطن، ويدرجونه في قوائم التحريم. سقط العقل في دورة النفي والنقل والإظلام.

هذا المشهد دفعني إلى السؤال عن حاضر الميراث التنويري العظيم الذي افتتحت به مطالع النهضة حلم التقدم العربي، وتضافر في صنعه أفندية الاستنارة ومشايخها، في تتابع بدأ بشيخ الاستنارة الذي راد الطريق لتلامذته الأفندية الذين سرعان ما حملوا عنه العبء وأسهموا معه في تحقيق الحلم، وذلك بالمعنى الذي راد به الشيخ رفاعة الطهطاوي الطريق أمام علي مبارك الذي تبعه بإحسان في طريق التقدم، وامتد بالاستنارة إلى كل أنحاء الوطن، بواسطة تنظيم التعليم الحديث وانتشاره. هذا الميراث الذي أصّله المشايخ والأفندية، المسلمون والمسيحيون، المصريون والشوام والمغاربة وغيرهم، يبدو كما لو كان قد حكم عليه بالإعدام، يطارد في المكتبات، يلقى عمداً في زوايا النسيان، تغتاله يد النقل التي تحاول أن تمحوه من ذاكرة الأمة، وتستبعده من دور الطباعة والنشر، وتستبدل به الميراث المناقض الذي يؤكد، ويصوغ، عقلية النقل والتقليد، ونزعة التصديق والاتّباع، وتُفرض على الجميع آلية اتباعية لا تفارق تصور المستقبل بصورة الماضي.

ولم يكن من الغريب ـ والأمر كذلك ـ أن تبدأ مقالات هذا الكتاب بمعضلة التراث، من الزاوية التي تضع التراث في إطاره التاريخي، وتنظر إليه بوصفه مجرد ميراث وليس علة وجود، مخزون مادي وشعوري وليس إطاراً مرجعياً مطلقاً للحكم على الحاضر، أو توجيهه نقلاً واتباعاً. وإذا كانت معضلة التراث تكشف عن تيارات معالجته، اتباعاً أو ابتداعاً، نقلاً أو عقلاً، فإن هذه التيارات، بدورها، تكشف في تسارعها، عن الهامشية التي يعانيها التيار العقلاني، والقمع النقلي الذي يعوق الميراث الاعتزالي أو الفلسفي من الحضور، أو التأثير، أو التفاعل مع تيارات

الحاضر الواعدة في تغيير صورة المستقبل. هذه الهامشية تتكشف، في جانب منها، بواسطة الريب التي تحيط بأفكار الحداثة، وتنوشها باتهامات المروق عن العقيدة والخيانة للوطن، فتتكشف عن ارتباط الحداثة بالبدعة، وارتباط البدعة بالخروج على الأصل الثابت. ولكن ما الأصل الثابت في هذا السياق؟ إنه الوضع الاجتماعي الاقتصادي الذي يبرر نفسه، إيديولوجيا، بإشاعة منطق الإتّباع، ويؤكد حضوره، دينياً بتقديس مبادىء التقليد، وينفي كل مخالف له، سياسياً واجتماعياً، إلى دائرة الضلالة التي تفضي إلى النار دينياً. ولعل هذا الوضع يتكشف من زاوية دالة بواسطة تأمل علاقة العداء التي تضع الحداثة واسلام النفط، على سبيل المثال، موضع النقيضين، والتي تجعل من الحداثة ضلالة سياسية واجتماعية وفكرية ودينية في آن.

هذا الوضع الاجتماعي الاقتصادي، في جانب ثانٍ، يكشف عن بنية تسلطية، وجهها السياسي لا يختلف عن تأويلها الديني، وتزمتها الفكري لا ينفصل عن بطريركيتها الاجتماعية، وإرهاب حراسها من العسس هو الوجه الآخر لقمع حماتها من ذوي العمائم. إنها بنية مناقضة لبنية الدولة المدنية، معادية لتركيبة المجتمع المدني، بنية أحادية البعد، أحادية النبرة، مركزية العلة؛ يتولد عنها الميل إلى الإجماع والإلزام والصوت الواحد، كما يتولد عنها العداء للمغاير والمختلف والمتنوع؛ ويلزمها إيثار النقل والتقليد والتصديق والإذعان، كما يلزمها النفور من العقل والتجريب والشك والسؤال؛ وتتجه إلى الماضي، دائماً، بوصفه البدء والمعاد، والإطار المرجعي المطلق الذي يقاس إليه كل تباعد عنه. هذه البنية تنطوي على العداء للإستنارة والتنوير، لأنها تنطوي على العداء للعلم ومنطقه، وكراهية حلم التقدم وآفاقه، والعداء للمغاير ولوازمه.

هذه البنية تضاعفت عناصرها التكوينية، وتكاثرت نواتجها القمعية في السنوات الأخيرة، على نحو فاجع، متصاعد، تصونه وترعاه قوى من الداخل والخارج، ويرفده ويدعمه ميراث نقلي اتّباعي، يعادي العقل، ويناقض التجريب، ويحرم الاختلاف، ويحالف الاستبداد بكل أوجهه ومعانيه. وتتكاثر القوى الفارضة لهذا الميراث: تدعمه أموال النفط، وتبثه أجهزة الإعلام الرسمية، وتربت عليه، وتستغله، مصالح أجنبية تتحرك ما بين دول أوروبا والولايات المتحدة والشرق

الأوسط. وترفعه شعاراً لها وقناعاً قوى اقتصادية اجتماعية، حديثة التشكل. وتنافقه الدول التسلطية العربية المتصارعة والمتحالفة من المحيط إلى الخليج.

وفي موازاة الفساد المنسرب في أغلب هذه الدول التسلطية، وبوسائطها المباشرة وغير المباشرة، تتولد أساطير الدولة الدينية التي يمكن أن تملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً، وأوهام الشيخ الذي يحتكر المعرفة الدينية التي لا يعرفها سواه، الحقيقة التي لا يعقلها إلا هو، وتحالفات القمع الديني والقمع السياسي التي تقوم على صيانة مركزية البنية التسلطية للفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي والتأويل الديني على السواء. وهي مركزية تساعد على ترسيخ مبادىء الإجماع والطاعة، والتصديق والتسليم، والإذعان والقبول، على كل المستويات، وتستبدل تراث النقل بالعقل، والتعصب بالتسامح، والتنوير بالإظلام، والعدل بالظلم، والقمع بالحرية، في كل الأحوال.

هكذا وصلنا إلى ما نحن عليه، ثقافة النقل تقمع ثقافة العقل، مدافعة عن أبنية تسلطية سياسياً واجتماعياً واقتصادياً، وتحت رعاية دول لا تنطوي على قيم الحرية والعدل، ولا تعترف بحق الاختلاف، أو مبدأ تداول السلطة، أو ضرورة الفصل بين السلطات. وإذا كان الإستبداد السياسي هو الوجه الآخر للإستبداد الفكري فالتعصب هو الوجه الملازم لكلا الاستبدادين اللذين يصادران الحق الطبيعي للعقل في الاختلاف، ويختزلان التراث في بعد واحد، هو أكثر أبعاد التراث النقلي الحنبلي الأشعري جموداً وتسلطاً. وغدونا نعيش بين ظهراني من يتحدثون إلينا، صباح، مساء، بما كان ينقله غلاة الحنابلة ويشيعونه بين العامة من شعارات تحولت إلى تعاليم جازمة تقول:

- من أحب صاحب بدعة أحبط الله عمله وأخرج نور الإسلام من قلبه.
- إذا رأيت مبتدعاً فخذ طريقاً آخر.
- من أعان صاحب بدعة فقد أعان على الإسلام.

ولكن اتسع معنى: «صاحب البدعة» فشمل كل مجتهد، وتحولت دلالة «المبتدع» فانطوت على كل فكر مغاير، وأصبحت البدعة - الضلالة سمة الناصري والقومي والعلماني والليبرالي والوجودي والاشتراكي والماركسي والحداثي وداعية الدولة المدنية أو التنوير، باختصار كل من يخالف ظلامة النقل والإتباع.

وتقترن ضلالة البدعة بلوازمها، في هذا السياق: المخالفة والمغايرة، الآخر لأنه «آخر»، التسامح الذي لابد أن يحل محله التعصب، حق الاختلاف الذي لا بد من نقضه بأهمية الاجماع، العدل والحرية، حق المساواة في المواطنة، العلم والعلمانية، الاجتهاد والتجريب، تعدد التأويل ونسبية المعرفة، السؤال والشك، البحث والمغامرة، الحداثة والتجريب، حرية المرأة في مواجهة الرجل، حق غير المسلم مقابل المسلم، حق المسلم الشيعي إزاء المسلم السني، حق المسلم على أخيه المسلم. وتقترن كل هذه الضلالات بالتنوير، في هذا السياق، من حيث هو نقيض آلية الاتباع وعقلية النقل. ولذلك يغدو هدفاً لهجوم الميليشيات النقلية المسلحة بالرصاصة التكفير، وذلك في انقلابها الفكري الذي لا يفارقه حلم الوصول إلى السلطة السياسية في النهاية.

هذه الميليشيات تقودها طائفة من «المكفراتية» سلاحها الفتوى التي تلقي بالمخالف في مرمى رصاصات الإرهابيين من المقلدين. وهدفها الانتقال بالوطن من صيغة العقد الاجتماعي الذي يسوي بين المواطنين جميعاً في الحقوق والواجبات، بعيداً عن الجنس أو العقيدة أو الثروة، إلى صيغة الإلزام بتأويل ديني يحقق مصالح أصحابه. وحلمها إحلال مبدأ الاجماع الذي ينفي التعدد وحق الإختلاف وتداول السلطة، ويستبدل به أحادية الحكم وأحادية التأويل وأحادية الفهم. ويلزم عن هذا الحلم وذاك الهدف إيقاع التمييز بين المواطنين، ووضعهم في طبقات، على نحو يجعل من هؤلاء «المكفراتية» الورثة الحقيقيين لكل الأنظمة الشمولية التسلطية النقلية اللاعقلانية في التراث، والحلفاء الطبيعيين للأنظمة القمعية الحالية في الواقع العربي؛ حيث يسيطر الرأي الواحد، الاتجاه الواحد، الحزب الواحد، الزعيم الواحد؛ وحيث الاجماع هو القاعدة، والنقل عن الشيخ أو الحاكم هو الأصل، واتباع الإمام ـ الزعيم ـ الحاكم ـ الملك ـ الأمير ـ الخليفة ـ المهيب الركن ـ الرئيس ـ هو الحق.

هؤلاء «المكفراتية» لا يدافعون عن الإسلام بل يسيئون إليه، يسلبونه قيم العقل والحرية والاجتهاد وحق الاختلاف والشورى والعدل، وكل ما يؤكد الاستنارة. يوقعون الفرقة بين المواطنين، ويدمرون ما يزعمون حمايته، كأنهم صورة أخرى من الراهب الذي دمر الدير الذي أراد أن يصونه، في رواية «اسم الوردة».

والعلاقة بين كلماتهم وأفعال الإرهاب المدمر التي نراها حولنا، هذه الأيام، هي العلاقة بين العلة والمعلول، بين الكلمة التي تحض على الفعل والفعل نفسه، العلاقة التي يصل فيها قمع اللغة إلى أقصى مداه، فيفيض إرهابه على العقول أو يخترق الأجساد. وحين يغدو القول وجهاً آخر للفعل القمعي، تنطوي الكلمات على ما يفجر ميراث الرعب في الذاكرة الفردية والجمعية، فتستولد الكلمات مخلوقاتٍ بشعةً، وتتحول إلى حجر أو مَنِيّة.

وإذا كان هؤلاء «المكفراتية» يستمدون بعض حضورهم من محو ذاكرة الاستنارة القومية، واستبدال تراثها النقلي بالعقلي، فإن إحدى طرائق مواجهتهم لا بد أن تبدأ بتأكيد حضور التراث المناقض، والدفاع عن حقه في الحضور والامتداد والتطور، وذلك في حركة موازية لحركة الكشف عن عمليات التخييل الأيديولوجي التي ينطوي عليها خطابهم، ذبًّا عن كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق للترؤس والتجارة بالدين ـ كما وصف الكندي الفيلسوف أشباههم في القرن الثالث للهجرة. وإذا كان في ازدواج الحركة على هذا النحو، ما يؤكد قيم التنوير، فإنه يؤكد أن التنوير نفسه ليس نهاية، وأن التذكير به أو الدفاع عنه مجرد بداية تتحرك صوب أفق لا ينتهي له حد.

وما تفعله الهوامش التي ينطوي عليها هذا الكتاب، ومقالاته وأبحاثه وإضاءاته، وتهدف إليه في آن، هو تأكيد حضور هذا الأفق، وأهمية التطلع إليه، دائماً، حتى عندما نكتب هوامش على دفتر التنوير، وحتى عندما تتحول هذه الهوامش، أحياناً، إلى آليات دفاعية لمواجهة «إظلام» الحاضر. لقد كانت دافعية كتابة الهوامش، في أغلب حالاتها، بحثاً عن العلة والداء، وتطلعاً إلى إجابات، وطرحاً لأسئلة، واستنباطاً لحلول ممكنة من حركة الواقع في علاقتها التي تصل ماضي الذاكرة المتصارع بمشكلات الحاضر المتضارب، ولكن من منظور يتطلع إلى المستقبل، ولا يكف عن الحلم به.

وإذا كان النبرة الحماسية لميراث التنوير، في بعض مقالات هذا الكتاب، تبررها الحدة الإظلامية والقمع الذي تفرضه على الحاضر، فإن التكرار يبرره الحاح التجليات المتنوعة للهاجس المؤرق الذي دفع إلى نشر بعض أقسام هذا الكتاب في

كتيبات شعبية. أما إشارات التناص، إبتداء من عنوان الكتاب وانتهاء بالنصوص المقتبسة في ثناياه، فتبررها الرغبة في الاستعانة بذاكرة القارىء، والإفادة منها في فعل الكتابة الذي يتضمن بعض فعل القراءة بطريقته الخاصة.

الدقي ـ القاهرة
٢٠ أغسطس ١٩٩٣

القسم الأول

التراث ـ الحداثة:

- معضلة التراث
- « مفهوم النص » والاعتزال المعاصر
- ملاحظات حول مفهوم الحداثة
- إسلام النفط والحداثة

معضلة التراث(*)

- ١ -

في حكاية الرحلة الخامسة من حكايات رحلاته السبع، يحكي السندباد قصته مع «شيخ البحر»، إذ بعد أن تحطمت مركب السندباد، وألقت به الأمواج إلى جزيرة جميلة، ملأى بباسق الشجر وعاطر الزهر وطيب الثمر، صادفه شيخ مليح، جالس عند ساقية على عين ماء جارية، مؤتزراً بإزار من أوراق الشجر، فدنا منه السندباد وسلم عليه، فحرك الشيخ رأسه، وأشار بيده أن احملني على رقبتك وانقلني من هذا المكان، فحمله السندباد على كتفيه، وأحاط رجليه برقبته، وانتقل إلى المكان الذي أشار إليه، وقال له انزل على مهلك، فلم ينزل الشيخ، وأحكم رجليه على رقبة السندباد، وظل يخنقه ويضربه بساقيه اللتين تحولتا إلى مثل أرجل الجاموس في السواد والخشونة، وضيق وثاقه على السندباد، لا يفارق رقبته ليلاً أو نهاراً. ومضى السندباد المسكين يحمله كارهاً، لا يستطيع فكاكاً من «شيخ البحر» الشيطاني الذي خادعه عن نفسه، أو خادعت السندباد نفسه عنه.

ويبدو أن علاقتنا بالتراث تشبه علاقة السندباد بشيخ البحر في أكثر من جانب منها؛ فالتراث يخادعنا عن أنفسنا أو نخادع أنفسنا عنه، نقبل عليه بأوهام سرعان ما تجعلنا عبيداً له، أو تجعل منه حضوراً يقبض بأطرافه على رقابنا، فيعرقل خطونا، ويقودنا إلى حيث يشاء في أحد أزمانه، بدل أن نقوده نحن إلى ما نشاء من أزماننا. وكالسندباد في الحكاية، نقترب من التراث، نمد إليه يد العون، لعل ثوابه يحصل لنا، فإذا بنا نحن الذين نلتمس العون منه والعون عليه. وكالسندباد أيضاً، لا نلبث

(*) إبداع، نوفمبر ١٩٩١.

أن نستسلم لقدرنا، ونحيا حضور التراث اتّباعاً، ونعاني امتداده نقلاً وتقليداً، فنفقد القدرة على أن نبدع في حياتنا، ونفقد الدافع إلى أن نصنع هذه الحياة على أعيننا.

مؤكد أننا لن نقترف شعائر القتل الفرويدية التي قام بها السندباد، عندما ألقى بشيخ البحر ـ الشيطان أخيراً من على كتفه، وأخذ صخرة عظيمة ضربه بها وهو نائم، بعد أن تعتع السكر الشيخ الشيطاني، كما لو كان السندباد يقول في نفسه ما قاله أبو تمام:

فـنـفـسـك قط أصلحـهـا   ودعـنـي مـن قـديـم أب

ولكننا نستطيع أن لا نقع في الحبالة التي وقع فيها السندباد، ونبقي على التراث في حضوره الخاص الذي لا ينسخه حضورنا، ونؤكد وضعه التاريخي الذي لا يتأكد إلا بالوعي بوضعنا نحن، هنا، والآن، في التاريخ. وعندئذ يمكن أن نفيد منه دون أن نخسر وجودنا، ونتقبله بعضاً من وعينا التاريخي دون أن نلغي وعينا، ونقاربه مقاربة العقل النقدي الذي يبدأ من أسئلته هو دون أن يستعير أسئلة غيره، والذي يجاوز نفسه بنفسه عندما يسقط وعيه الضدي على مكنوناته ذاتها، دون أن يقع في حبالة شيء ينأى به عن الأفق اللانهائي للتجربة الحية التي يبدعها وتبدعه.

والبداية في ذلك أن نعرف أن أي مقاربة للتراث تتم من داخل المجتمع لا من خارجه، وفي لحظة تاريخية لها خصوصيتها، وأن هذه المقاربة جانب من الحياة الفكرية لهذا المجتمع، ومن ثم الحياة الاجتماعية ككل. وإذ تشكل كل مقاربة من هذا النوع إنتاجاً لمعرفة جديدة بالتراث ومن يقاربه على السواء، فإنها تشكل جانباً من الحياة الفكرية للمجتمع الذي تتم فيه، من حيث علاقات إنتاج المعرفة وأدواتها ومن حيث شروطها وآفاقها ومن ثم تشكل جانباً من الحياة الاجتماعية لهذا المجتمع، خصوصاً ما ينطوي عليه فعلها المعرفي من أمل ضمني، أو رغبة معلنة أو مكبوتة، في تغيير هذه الحياة بما تحققه المقاربة نفسها، أو بما تحلم أن تحققه من تقدم يتناسب وأهميتها، وفاعلية الغاية التي تحرك أسئلتها المضمرة أو المعلنة: كيف نقارب التراث دون أن نقع في حبالته؟ وكيف نفيد منه دون أن نقع في أسره؟ وكيف تكون المقاربة إسهاماً في تحقيق تقدم المجتمع الذي يحيط بها وتنطلق منه في الوقت نفسه؟ وأول خطوة في الإجابة عن هذه الأسئلة أن نحدد الأوهام التي

تتسرب في فعل مقاربتنا التراث، وتعكر علينا الرؤية، فتفقدنا القدرة على الحضور الموازي لحضوره، وتضلنا عن طريق الإسهام في تقدم المجتمع الذي ننتمي إليه ونحلم بتغييره.

- ٢ -

وأول هذه الأوهام أننا نقارب التراث لا مقابلة المواجهة المتكافئة الطرفين، بل مقابلة اللائذ بأصل يحتمي به، ويفر إليه من عجز الحاضر وهوانه، والشعور فيه بالانكسار والإحباط أو الحصار. ويحدث ذلك عندما نعجز عن رؤية إمكان للتقدم في الحاضر والمستقبل، فننكفىء على أعقابنا، عائدين إلى ما يبدو شبيهاً بالرحم، في نوع من الآلية الدفاعية التي تنفي سلب الحاضر بإيجاب الماضي، والتي تفر من قبح ما هو كائن بواسطة التأسِّي بما قد كان، عملاً ببيت أحمد شوقي:

وإذا فـاتـك التفـات إلى المـا ضي فقد غاب عنك وجه التأسِّي

وبقدر ما نرى في الحاضر واقعاً عاجزاً نرى في التراث ماضياً مشرقاً. ونستبدل بكل صفات السلب الملاصقة للحاضر صفات الإيجاب المتخيلة في الماضي، فنرى في التراث واحة مشرقة، كنزاً لا تنفد عجائبه، لحظات لم تعرف الهزيمة أو الانكسار أو الانحدار، كأن كل ما ينتمي إلى الماضي التراثي هو الصورة الجميلة المقابلة لصورة الحاضر القبيح. هكذا، يقوم التراث بوظيفة تعويضية، عمادها مبدأ الوهم وليس مبدأ الواقع، وسحر المخايلة وليس وعي المواجهة.

ويتصاعد الدور الذي تؤديه وظيفة التعويض بتصاعد توتر وعي «الأنا» بمشكلات التحول الحادة، أو الصدمات الجذرية، تلك التي تنتزع «الأنا» من سباتها، وتضعها على عتبات مراحل جديدة لم تكن تتوقعها، ولا تدري ما نتائجها، فتلوذ «الأنا» بالمتوهم من ماضيها ليزداد شعورها بالأمان في مواجهة المتغيرات التي تعصف بوجودها كله. وإذا ازدوج الخوف من المستقبل المتغير بالوعي بانكسار الحاضر، فإن الصورة الملتبسة للتراث، في تجلياتها التعويضية، تغدو أشبه بتجليات الأب الحاني الذي يفر إليه الطفل المذعور من كل ما يخيفه في الحاضر أو المستقبل، ويستبدل الطفل بالتمرد الأوديبي على الأب الامتداد المتكثر منه، أو التبعية المطلقة له، مستعيداً بعض ما ورثه عن أسلافه من أقوال ومآثر[1] علمته أن

التقليد أربح له، والمقام على إثر من سبق أولى به وأمن.

في هذا المستوى، يغدو التعويض بالوهم استجابة لمخاطر الحاضر، وعلى رأسها «الآخر» الأجنبي الذي يهدد الأنا بتفوقه، ويبدهها بمنجزات تقدمه، ولا يتوقف عن إشعارها بالعجز والتخلف والتبعية، وها هي أحداث الخليج الأخيرة تثبت ذلك، فقد كشفت عن عجز الأنا القومية بالقدر الذي كشفت عن قدرة «الآخر» الأمريكي الأوروبي، وكشفت عن أحداث تكنولوجيا الدمار التي تقضي على تكنولوجيا التقدم، في مواجهة الأنا القومية التي لا تملك أو تقدر أن تنتج شيئاً من هذه أو تلك، ولا تستطيع سوى أن تتطلع إلى الأعلام الأمريكية ترفرف بين أيدي المروعين بغزو الأشقاء كأنها بالونات العيد أو التعاويذ السحرية للأمن والأمان. وكلما ازداد وعي «الأنا» بفداحة المسافة بينها و«الآخر»، وكلما تحول تقدمه إلى أدوات لاستغلالها، وغدا نموذجه الصاعد علامة على انحدارها، أصبح البحث عمّا يحفظ لهذه الأنا توازنها من الماضي وقاء وهمياً لمواجهة الحاضر، وأصبح التراث مجلى من مجالي هذا الوقاء، يؤدي دوره، حين يستبدل بماضي الأنا نقيضه في الماضي، ويستبدل بحاضر «الآخر» المتقدم ماضي «الأنا» الذي كان أصل التقدم، عندما كان العرب يوماً «خير أمة أخرجت للناس».

ويبدو أن الحاضر الذي نعيشه لا يمزقنا بين «الآخر» الذي نحيا حضوره في علاقة تبعية من ناحية وتراث الماضي الذي نستعيده في علاقة تقليد من ناحية ثانية فحسب، بل يجعل من علاقة «التبعية» للآخر علة لعلاقة «التقليد» للماضي، والعكس صحيح بالقدر نفسه، فالحضور التعويضي للتراث لا ينفصل عن الحضور المؤرق للآخر، والآليات التي تحكم علاقات المتخلف بالمتقدم لا تفارق الآليات التي تحكم علاقات السلف بالخلف، فهذه هي تلك، في فعل الوجود الذي تغدو معه المعرفة نقلاً بغير دليل، واتباعاً يلازم التسليم، وتقليداً يرادف الإذعان، والذي تغدو معه هذه المعرفة تبريراً (إيديولوجياً) لمنطق التبعية، وتعبيراً عن آليات التخلف، في مختلف جوانبه العلمية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية.

- ٣ -

إن هذه الوظيفة التعويضية للتراث توقعنا في حبالة مناقضة لمعنى التقدم،

وتنأى بنا عن الوعي الجذري بحاضرنا والتطلع صوب مستقبلنا، وبدل أن توجه أبصارنا صوب الأمام فإنها تقلبها إلى الخلف. ويتدعم البعد الإيديولوجي لهذه الوظيفة، في غير حالة، بما يوصف أنه الجانب الديني للتراث، حيث يتم الخلط بين الإنساني والإلهي، وإضفاء المقدس على ما ليس بمقدس، إعلاء من شأن الإنساني إلى الحد الذي يوهم بقداسته، وتحويلاً لتراث السلَفِ إلى نوع من السلطة المقدسة التي لا سبيل أمام الخلَف سوى اتباعها.

ويحدث ذلك عندما تسقط المسافة بين النص الإلهي والنصوص البشرية، ويقع في حوق الوهم أن النصوص البشرية الشارحة للنص الديني الأول تكتسب بعض صفاته، من حيث هي مجلى له، كما تكتسب المرآة صفات ما تعكسه. ويحدث ذلك، بالمثل، عندما يُختزل حضور التراث كله في الجانب الديني وحده، فيصبح مجرد تنويعات عليه، كأن النص الديني المنزّل هو العلة الأولى، وكل نصوص التراث، حتى السابقة على نزوله، هي نصوص ثوان متعلقة بهذا النص الأول، لا مغايرة بينها سوى مغايرة أوضاع التعلق، ولا فارق بينها في القيمة سوى فارق درجة نسبتها ـ من حيث هي معلولات ـ للعلة الأولى، وعندئذ، يختفي كل ما قبل النص الديني من تراث. وبدل أن يشمل الحضور الطبيعي للتراث مجالات العلوم والتقنية والقيم الخلقية والجمالية، يتقلص هذا الحضور، ويغدو التراث كله مجرد نصوص شارحة للنص الديني وحده.

واختزال التراث كله في مستويات علائقية بسيطة، واحدة البعد بين النص الأول والنصوص الثواني، إذا استخدمنا لغة أدونيس ـ أركون، هو الصورة الموازية لاختزاله في أطروحة أن الحضارة العربية (أو التراث العربي كله) هي حضارة النص، إذ تقوم هذه الأطروحة على نوع من التفكير العلي أو السببي أحادي البعد، أعني التفكير الذي يرد عناصر التراث ومجالاته كلها إلى علة واحدة، تنعكس عليها معلولاتها وجوداً وعدماً، أو تنعكس هي على معلولاتها، كما ينعكس النص الأول على النصوص الثواني، في علاقة تدني بالأطراف إلى اتحاد موهم هو مجلى من مجالي «مركزية اللوجوس».

هذا المجلى يلعب دوره في خدمة من يخلع على التراث، كله أو بعضه، ما ليس منه، لأسباب سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية. وذلك لينتقل الوعي بالتراث من

مستوى العقل إلى مستوى النقل، ومن مناخ المساءلة إلى مناخ التسليم، ومن حرية الإبداع إلى جبر الاتباع. ونتيجة ذلك هي نفي صفة الملكية عن الوارث في علاقته بما ورثه، وما هو ملك خالص له في النهاية. وبدل أن يغدو التراث مجالاً لفعل الوارث، فالتراث من الإرث أو الورث، ولا معنى للتوارث مع نفي لملكية الوارث وحقه في التصرف فيما ورثه، أقول بدل أن يغدو التراث حقاً للوارث يغدو إلزاماً له وقيداً في عنقه، ويتحول إلى سلطة قهرية، تخايل بقداستها الوهمية، فلا يستطيع الوارث المساس بها، أو وعيها وعياً نقدياً أو نقضياً. وكل ما يستطيعه الوارث إزاء هذا الميراث الذي لا حق له في التصرف فيه هو الإذعان إلى سطوته، واتباع ما هو مأثور منه، والنقل عن كل ما أسلم إليه، من حيث هو «مأثور» لا بد من السير في «أثره»، واعتقاد الحقية فيه، من غير نظر أو تأمل في دليل، فالميراث قد صار طوقاً من حديد في رقبة الوارث.

ولا سبيل إلى تحرير الوارث من ربقة هذا القيد إلا بتأكيد أن التراث هو كل ما ورثناه تاريخياً، عن أسلافنا الذين هم الأمة البشرية التي نحن امتداد طبيعي لها، فالتراث ميراث إنساني لجهد بشري خلفه الذين أورثونا إياه. ولن نتجنب الحالة التي وصفتها الآية بقولها: ﴿وتأكلون التراث أكلاً لماً﴾ (٩ /الفجر) إلا إذا وعينا بشرية هذا التراث، وميزنا فيه بين أنصبتنا وأنصبة شركائنا من ناحية، وفصلنا ما جمعه المورثون بالطرق المشروعة عما جمعوه بالطرق غير المشروعة من ناحية ثانية. ويعني ذلك، كما يقول فهمي جدعان بحق، أنه لا مدخل ذاتياً للأمور الإلهية في مجالات التراث، فالتراث دالة للإنسان طبعه، وهذا ما يجب أن نفهمه من الآية التي تصف أكل التراث باللم، وهي صفة تقع على المأكول المنسوب إلى الإنسان المورث والوراث معاً، من حيث هو إنسان عالم صانع فاعل.

وإذا كانت العلوم والتقنية والقيم الخلقية والجمالية هي الوجوه الإنسانية للتراث، فإنها الميراث الذي يورثه الإنسان للإنسان، في المكان والزمان، ولا قداسة لهذا الميراث ما ظلت أوجهه الثلاثة البشرية (العلوم، المصنوعات، القيم) قابلة لأن توصف بالجمال أو القبح، الصواب أو الخطأ، الخير أو الشر، النفع أو الضرر، من حيث هي منجز إنساني؛ فالتراث هو التجسّد الفعلي لهذا «اللمّ» الإنساني المتباين العناصر، زماناً ومكاناً، فعلاً وفكراً، علماً وإبداعاً، صنعة وتقنية،

الذي يجمع بين الدر والعر، والصالح والطالح، لأنه من صنع إنسان لا عصمة له أو قداسة، سواء في زمانه أو زماننا.

- ٤ -

وإذ يلزم عن الوهم الذي يخلط بين المقدس وغير المقدس في فهم التراث، تأكيد معنى الجبر في علاقة الوارث بما يرثه، فإنه يؤدي إلى تحول التراث إلى كيان مفارق، متعال، خارج حدود الزمان والمكان، ناءٍ عن القدرة الإنسانية ومجال سيطرتها. وغير بعيد عن ذلك ما تتحول إليه الصفات المتعالية المسقطة على التراث ـ نتيجة الخلط بين المقدس وغير المقدس ـ من صيغ متعددة لـ «أفعل تفضيل» متكرر، منطوقه أن تراثنا «أفضل» تراث بين الأمم، وأن كل ما عندنا «أصل» ما عند غيرنا بل «أفضل».

وفي هذا السياق، يتم تأويل بعض آية ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ (١١٠/آل عمران) تأويلاً مطلقاً، يجعل العرب خير أمة في مطلق الزمان والمكان، ومن ثم تحويل تراثها إلى أفضل تراث بين النوع الإنساني كله، بدل أن يكون هذا التراث حلقة من حلقات التراث الإنساني العام، لا فضل فيه لعربي على أعجمي إلا بالفعل الذي يفيد البشرية، ويحقق النفع للناس جميعاً. ويدل المعنى الإنساني الذي تنطوي عليه الآية كلها، يقتطع جزء منها، وتلصق دلالته بمعنى عنصري، اتكالي، تبريري. وفي هذا التأويل، تتعدى دلالة المقتطع من الآية سياقها الخاص وأسباب نزولها. ويتحول معناها إلى مجلى لأفعل تفضيل ينسب الفضل على العرب، من أول الزمان وقبل أن يكون الكون والبشر، إلى آخر الزمان وبعد أن تنتهي الدنيا والناس، ويتعامى هذا التأويل عن بقية الآية التي تفصّل دلالة «الخير» وتوضحها بردها إلى سببها ـ ﴿تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾ ـ وهو السبب الذي لا يطلق تفضيل «أمة العرب» على كل القرون، ولا ينقل معناها من الماضي إلى الاستقبال، ومن الخصوص إلى العموم إلا بشروط ليس الواقع الحاضر الذي نعيشه من بينها بالقطع، فخير الأمم هي أنفع الناس للناس، وأنفع الأمم للأمم.

ولا تفارق الدافعية التي ينطوي عليها التأويل الاتكالي لآية ﴿كنتم خير أمة﴾

تجليات مغايرة، خصوصاً حين يقوم المعنى الملازم لأفعل التفضيل المضمن بنقل الدلالة الدينية المؤولة للآية إلى المجالات غير الدينية للتراث. وعندئذ، تكتسب اللغة العربية صفات أهلها الذين هم «خير أمة» بالإطلاق، وعلى سبل التعميم لا التخصيص.

ولم يتردد «الجاحظ» المعتزلي الذي وقع في حبالة هذه النظرة قديماً في أن يصف «البديع» من الأدب البليغ بأنه «مقصور على العرب، ومن أجله فاقت لغتهم كل لغة، وأربت على كل لسان». شأنه في ذلك شأن «ابن رشيق القيرواني» الذي سار على دربه، وعدّ «المجاز» فخراً للعرب، من حيث هو «دليل على الفصاحة ورأس البلاغة وبه بانت لغتها على سائر اللغات». وقبل «ابن رشيق» بقرن من الزمان، ذهب صاحب «البرهان في وجوه البيان» إلى المباهاة بأن «الاستعارة» إنما وجدت في كلام العرب «لأن ألفاظهم أكثر من معانيهم، وليس هذا في لسان غير لسانهم».

ورغم أن أشعرياً جليل القدر، هو «عبد القادر الجرجانق»، حاول أن يوضّح زيف هذه النظرة التي لا تعرف حقائق اللغات، وأكدّ أن كل اللغات تتفق في أعرافها المجازية وتحولاتها الدلالية، وأنه لا فضل للغة على أخرى من حيث هي لغة أمة دون غيرها، فبديع اللغة كمجازها يعرفه العرب وغير العرب، و «الوجه أن يضاف إلى العقلاء جملة، ولا تستعمل لفظة توهم أنه من عرف هذه اللغة وطرقها الخاصة». ولكن محاولة «عبد القاهر» تاهت في ضجيج الأصوات العالية الغالبة التي ظلت أصداؤها تتردد إلى أن وصلت إلى «رفاعة الطهطاوي» الذي بهرته حاضرة الفرنسيس (باريس) عندما ذهب إليها، غير أنه ظل على إيمانه أن بلاغة العرب «أفضل» من كل بلاغة، بالقياس إلى اللسان الفرنسي أو الإفرنجي، لأن ذلك «يشبه أن يكون من خواص اللغة العربية لضعفه في اللغات الإفرنجية».

هذه النظرة التي انسربت إلى اللاوعي الأدبي هي التي جعلت الشعر العربي الحديث، بل المعاصر، ينطوي (أغلبه) على نفور من الانفتاح على شعر «الآخر» والتفاعل معه، أو الاستجابة إلى تأثيره دون مقاومة، أو تأب متعال، فتراثنا الشعري هو عنوان بلاغتنا، وفخر لغتنا، وإذا تعاجم عليكم شيء من القرآن فاستعينوا بالشعر القديم ووريثه: الشعر العربي الحديث أو المعاصر، يبدو كأنه مكتف بنفسه في

الأغلب، منطو على سحر تراثه التي تنسرب فيه سلطة مقدسة، لا سبيل إلى مواجهتها، أو وضعها في مناخ من الأسئلة التي تنقض هذه السلطة أو تزعزعها. وأغلب الشعراء الذين نصفهم بأنهم ورثة شوقي أو أحفاده كما يؤثر أحمد حجازي القول، علاقتهم بشعر «الآخر» تنطوي على بعض ما أسسه شوقي نفسه، عندما فاخر بشعر الحب عند جميل بثينة وقيس ليلى، وجعل شعرهما أسمى من الشعر الذي كتبه الفرد دي موسيه في «الليالي» أو لامرتين في جيرازييلا، وذلك في قوله:

والله ما (موسى) وليلاته	ولا (لمرتين) ولا (جيرزيل):
أحق بـالشعـر ولا بـالهـوى	من قيس المجنون أو من الجميل
قـد صـورا الحب وأحـداثـه	في القلب من مستصغر أو جليل
تصـويـر من تبقى دمى شعـره	في كـل دهر وعلى كـل جيل

- ٥ -

ووجه المفارقة أننا لو عرينا هذه المفاخرة التي تنطقها أبيات شوقي من الوهم الملازم لها، وجدنا أن المفاخرة نفسها عرض من أعراض آلية دفاعية، تشي بحالة توتر تعانيه «الأنا» من مواجهة واقع يتحول تحولات لا تسيطر عليها الأنا في ناحية، وتشي بهاجس في الشعور بالدونية المكبوتة إزاء «الآخر» الذي يهدد حاضر هذه الأنا، ويطرح عليها نموذجاً مغايراً مقلقاً من إغوائه في ناحية ثانية. ولذلك تعد المفاخرة نوعاً من الدفاع الذي يفرض آلياته وشكله في آن. وإذا كانت الآليات تقوم على عمليات تبريرية، تحاول معها الأنا إضفاء تفسير متماسك ظاهرياً، لموقف أو شعور لا يعبر عن نفسه تعبيراً مباشراً، فإن هذه العمليات تصوغ المفاخرة بماضي «الأنا» في شكل «تخييل»، يظل مومئاً إلى حضور «الآخر» الذي تفرق منه هذه الأنا.

وما أقصد إليه بالتخييل في هذا المقام هو معناه الذي يناقض العلم ويرادف الإيديولوجيا، من حيث هي وعي زائف، وهو معنى قريب على نحو لافت من معنى «التخييل» عند فلاسفة العرب الذين جعلوا «القول المخيِّل» نقيض «القول البرهاني» الذي يفيد العلم اليقيني في المطلوب الذي نلتمس معرفته، والذي لا يمكن أصلاً أن يكون خلافه، فالتخييل عملية مقايسة موهمة، تسقط حسن أحد الطرفين أو قبحه

على نظيره فتوهم حسنه أو قبحه، بفاعلية المخيلة التي تنقل عدوى الحسن أو القبح من طرف إلى آخر؛ وهي عملية تستعمل في مخاطبة إنسان، يستنهض لفعل شيء ما باستفزازه إليه واستدراجه نحوه، فيما يقول «الفارابي»، هذه العملية نراها في المحاولات التي تسعى لأن تجعل من التراث إطاراً مرجعياً لكل ما هو كائن، أو حتى ما يمكن أن يكون.

وإذ تصاغ صورة التراث بوصفه جامعاً لكل شيء في هذه العملية، فإنه يغدو نقطة البدء التي لا بد من العودة إليها في كل حركة إلى الأمام، كأن كل بعد عن صورته المتخيلة في الزمان أو المكان أشبه بحركة محيط الدائرة، تبدأ من النقطة التي تعود إليها مهما تباعدت عنها. وتقوم هذه المخايلة على تثبيت مفهوم دائري لحركة الزمن، مفهوم ينفي ما يمكن أن يلازم الفعل الإنساني من صفات التطور أو التقدم الصاعد. وتغدو حركة التاريخ الإنساني مع هذا المفهوم، أشبه بحركة الدولاب، تدور حول محور ثابت، لتعود إلى النقطة نفسها التي تمثل البداية. ولكن بالمعنى الذي يجعل من كل تباعد عن نقطة البداية انحداراً في الزمان وليس صعوداً فيه، فنقطة البداية هي الإطار المرجعي الأمثل والمجلى الأكمل والصورة المثلى لكل ما يمكن أن يكون في حركة دولاب التاريخ. وكل تباعد عن هذه النقطة في الزمان انحدار عنها في الرتبة والقيمة. وما هو منصرم، أو منقض، أشبه بالمسك والعنبر كلما حركته ازداد طيباً، مع هذه المخايلة؛ وما هو واقع أو حادث، حين يتسم بالإيجاب، بمنزلة الريحان، يشم يوماً ثم يرمى في المزبلة.

وتتدعم هذه المخايلة بما يمكن أن يصاحبها من تأويل دلالة المضيّ في الآية ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ لجعلها دلالة منصرفة إلى جميع الأمة كل قرن بحسبه، كما يقول بعض المفسرين، وذلك في سياق من التأويل الذي ينقل الدلالة من الخصوص إلى العموم، حتى في الحديث النبوي: «خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم» وما يوازيه من أنه «ليس عام والذي بعده شر منه»، أو «ما من يوم إلا والذي بعده شر منه».

وتبسط الدلالة المؤولة حضورها على كل جهد إنساني، في المجال السياسي أو الاجتماعي، الفكري أو المعرفي، مما يؤثل انتقاصاً ابتدائياً من تقدم التاريخ الإنساني كله. وعندئذ، يتأسس بتبرير صيغة «الزمن في نقص» بالمدلولات

السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية التي تبرر التخلف. وفي الوقت نفسه، تتأسس صيغة «العلم في نقص» التي بسطها «الشاطبي» بقوله: «المتأخر لا يبلغ من الرسوخ في علم ما بلغه المتقدم. وحسبك من ذلك أهل كل علم نظري أو عملي، فأعمال المتقدمين من إصلاح دنياهم ودينهم على خلاف أعمال المتأخرين». وتثمر هذه المخايلة «منطوقات خطابية» تلازم الحديث عن «تراثنا» الذي يتحول إلى قناع سحري، نواجه به تقدم الآخر، ونتعزى به عن هوان حاضرنا. وتلعب هذه المنطوقات الخطابية وظائف قمعية، فيما يتصل بعلاقة الخلف بالسلف، فتصادر كل وعي نقدي، وتنفي كل نزوع نحو السؤال أو المساءلة، وتلقي بكل جهد إنساني في سلة عبثية المحتوى منذ البداية، فما الذي يمكن أن نحصله في مسعانا الإنساني سوى الصور الشائهة لما يظل «أنقص» دائماً من كل ما كان، ولما يظل دائماً نافلة بالقياس إلى الفضل الأكمل الذي انطوى عليه الحضور الأمثل للتراث الذي كان.

إن التراث هو الحضور المقدس للأب الذي لا يمكن أن يكون الابن سوى صورة شائهة منه مهما سعى، فقد استقر في حوق المقدور أن الخلف لا بد أن يكون أدنى من السلف، والتراث الذي صنعه الآباء أسمى من الحاضر الذي يصنعه الأبناء، ومن المستقبل الذي يصنعه الأحفاد، فالدهر دائماً في نقصان. ولا جديد يمكن أن يتحقق والأمر كذلك. ولن نقول إلا معاداً من القول أو مكروراً، ولن يغادر الشعراء من متردم.

ويبدو المجلى الشفيف لهذه النظرة مخاتلاً، منسرباً حيث لا يمكن أن نتوقع حضوره، كأنه قد استقر في قرارة اللاوعي، ليشع حضوره المضمر في كل اتجاه ويوجّه أعيننا إلى البحث عن أصل قديم لكل جديد نراه، وذلك كي يسكن روعنا إزاء كل صدمة من صدمات الحداثة أو التحديث، وسواء كنا في مجال «إبداع» الآخر أو «إبداع» الطليعيين من أبناء واقعنا، فالمهم أن نثبت أن ما يدعوه الحداثيون أو المحدثون جديداً ليس سوى ترجيع لنغمة قديمة، وأن ما نجده عند الآخر من حداثة ليس سوى تكرار لما كان عندنا.

ولا فارق بين ناقد سلفي قديم للأدب أو ناقد تنويري حديث في هذه النظرة، فـ«ابن المعتز» الناقد ـ الشاعر القديم، على سبيل المثال، يضني نفسه في كتابه «البديع» ليثبت أن المذهب الجديد الذي أتى به المحدثون، من أمثال «بشار»

و «أبي نواس» و «أبي تمام»، لم يسبقوا إليه، بل كَثُر في أشعارهم، فعُرف في زمانهم، فحسب. و «طه حسين» الناقد الحديث والتنويري الجليل، كمثال مقابل، لم ينج من أسر هذه النظرة، فظل يفتش في محفوظه القديم عما يروض به غرابة كل مسموع جديد. هكذا، تناول حداثة «كافكا» و «كامي» و «سارتر» ومذهبهم في «العبث»، فردهم إلى تراثه الذي ينفي حتى أعجمية «العبث»، ورد «كافكا» على وجه الخصوص إلى شاعره الأثير «أبي العلاء» موقنا أن «أبا العلاء» يذهب في تشاؤمه المذهب نفسه الذي يذهبه «كافكا» المتشائم الأوروبي الحديث.

- ٦ -

ويمكن أن ننقض الوهم السابق بما يمكن أن يكون نقيضاً له في التراث نفسه، ونزعم أننا نتعلم من التراث معنى التقدم، وإدراك أن كل جديد يحمل معنى المغايرة، وأن قيمته بإضافته الكمية والكيفية إلى ما يسبقه، وأنه لا سبيل إلى فهم هذه القيمة إلا بالبدء من «جدة الزمان». وعندئذ، نستبدل بما يقوله «الشاطبي» في (الموافقات) ما يقوله «الشوكاني» في (البدر الطالع)، أو نستبدل بما قالص أمثال «أبي القاسم الصقلي» في (كتاب الأنوار) ما قاله «الكندي» الفيلسوف في كتابه إلى المعتصم عن ـ (الفلسفة الأولى)، وذلك حين أكد «الكندي» أن تراث كل أمة إنما هو حلقة من حلقات «تتميم النوع الإنساني»، وحري بنا إذا كنا حراصاً على تتميم نوعنا «إذ الحق في ذلك» أن نبدأ مما قاله السابقون، في أي تراث، لا على سبيل استعادته أو تكراره بوصفه الأكمل والأنقى بل على سبيل «تتميم ما لم يقولوا فيه قولاً تاماً، على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان».

ولكن هذا النقض لا ينفي الوهم الذي نتحدث عنه، فالجذر الذي يثمر الوهم نفسه واحد في الحالين، باق لم يجتث، ومؤداه أننا نبرر كل ما تبدهنا رؤيته، أو تدهشنا جدته، أو نرغبه في يومنا وغدنا، بالعودة إلى أصل، قديم، لا يكتسب أي جديد قيمة إلا بالقياس عليه أو الاستناد إليه. ولا سبيل إلى مواجهة مخايلة بمخايلة مضادة ما ظل التخييل نفسه نقيضاً للعلم، فالنقض الجذري لا يتحقق إلا عندما نستبدل بالتخييل التحقيق، وبالقياس على «ماضي الزمان» القياس على «جدة الزمان».

وللأسف، فإن أغلب محاولات تناول التراث تتم من منطق التخييل الذي قد

تختلف أهدافه، لكن آلياته الوظيفية تظل كما هي في كل الأحوال دون تغير جذري. وبعبارة أخرى، فإننا لا نفارق معنى التخييل عندما نستبدل صورة بأخرى في التراث، في فعل التأويل الذي يبسط حضور الصورة الجديدة على كل التراث لينفي حضور الصورة القديمة، أو يخفيها كما يخفي التفصيل الجديد للثوب بعض العيوب التي عجز التفصيل القديم عن إخفائها.

وعندما يتحول فعل التأويل إلى فعل تخييلي فإنه يجعل من التراث الشيء ونقيضه، دون أن يكون ثَمَّ فارق بين النقيضين. وعندئذ، يمكن أن يكون التراث واحة للعدل الاجتماعي الذي يعلي من شأن المجموع على الفرد، أو مجتلى للرأسمالية الفردية التي لا يحدّها حدّ، حسب الغاية التي يبتغيها المؤوِّل من تأويله، والسلطة التي يسعى إلى إرضائها. وبالقدر نفسه، يمكن أن يختزل التراث في مقولات متكررة عن «الجبر» الذي ينفي الإرادة الإنسانية. أو يختزل في مقولات مضادة عن «الاختيار» الذي يعلي من الإرادة الإنسانية، ويمكن أن تعلو رايات العقلانية فترفرف خفاقة على التراث، أو تعلو رايات التقليد الذي يرى في الشك سبيلاً إلى الضلالة والسؤال علامة على البدعة. وفي الفنون، يمكن أن يكون التراث عدواً للحداثة، مناقضاً لها، أو نصيراً لها ومبرراً لوجودها، وذلك بالمعنى الذي يغدو به «البحتري» على سبيل المثال نموذجاً أولياً للدفاع عن التقاليد، أو يغدو «النواسي» نموذجاً مبكراً من «بودلير»، و«أبو تمام» نموذجاً سابقاً على «مالارميه». وغير بعيد من ذلك تحولات بلاغي مثل «عبد القاهر» في أسراره ودلائله، حين يمكن أن نعده نافراً من حداثة «أبي تمام»، أو نجعله نموذجاً سابقاً لما أنجزه «دي سوسير» و«ريتشاردز» و«ياكوبسون» و«رولان بارت» وكل من يأتي بعدهم من أعاجم المحدثين.

ولا فارق بين هذا الوجه أو ذاك من حيث نسبته إلى التراث، فالتراث حمال أوجه، ويتخذ في كل فعل تخييلي الوجه الذي يروق لمن يقوم بالتأويل. ومعرفياً، فإن تأويل موجب التراث كتأويل سالبه، من حيث غايات إعادة إنتاجه، تأكيداً لما يحدث في الحاضر، أو دفاعاً عن ما يمكن في المستقبل. إن استخدام التراث بوصفه تبريراً، أو وسيلة لإضفاء الشرعية على وضع أو موقف أو اتجاه أو فكرة في الحاضر، عملية تنطوي في بنيتها العميقة على التسليم الضمني بما يمثله التراث

نفسه من سلطة قمعية، هي الإطار المرجعي لكل ما يأتي بعدها، وينحدر عنها بالضرورة. يستوي في ذلك أن نستخدم التراث بهدف الانتقال، «من العقيدة إلى الثورة» أو «من التراث إلى الثورة»، فالفعل الإيديولوجي للتخييل هو أُسُّ بنية هذا الانتقال أو ذاك، وأس بنية الاستخدام المضاد لها على السواء.

وأحسب أنه قد آن الأوان لأن نكف عن هذا النوع من استخدام التراث، مهما كان نبل الدافع المحرك له. قد نقول إن هناك فارقاً بين من يستخدم التراث تأكيداً لقيم التقدم والعقلانية والحرية والعدالة، مقابل من يستخدم التراث لنفي هذه القيم. وقد نعلي من الاستخدام الأول بالقياس إلى الاستخدام الثاني. وقد نقول إن هذا النوع من الاستخدام له أهمية في المراحل الانتقالية، وأنه ضروري في القضاء على ما يعوق أحلام الانتقال بالإنسان العربي من مستوى الضرورة إلى مستوى الحرية. وقد نؤكد أنه لا سبيل إلى استبعاد الجنادل التراثية المعوقة لمجرى التقدم إلا بما يفتتها من داخل التراث. ولكن التجربة الفعلية تثبت أن استخدام تراثٍ إيجاباً، لا يختلف عن استخدامه سلباً، فكلا الاستخدامين يضع الجزء موضع الكل، ويعيد إنتاج الجزء الذي يصبح هو الكل بما يضفي شرعيته على الحاضر باسم الماضي. وكلا الاستخدامين ينقل التراث من حضوره التاريخي إلى الحضور التخييلي الذي يزيف الوعي بالحاضر والماضي على السواء.

- ٧ -

لقد كان استخدام التراث لخدمة قضايا التقدم لازمة من لوازم المشروع القومي، في صعوده المتلاحق منذ نهاية الحرب العالمية الثانية إلى انكساره الذي ابتدأ بكارثة العام السابع والستين، ولعله انتهى لكارثة العام التسعين وذلك في تأسيس هذا المشروع لهويته، داخل سياق الاستقطاب الدولي بين غرب رأسمالي وشرق ماركسي، وفي تبريره لأحلامه عن الوحدة والاشتراكية والحرية، في مواجهة قوى تتوسل بعناصر من التراث لعرقلة تحقيق هذه الأحلام. وإذا كان لكل فعل رد فعل، مساوٍ له في القوة ومخالف في الاتجاه، فإن البنية الوظيفية للعملية التخييلية التي كانت المشروعات التقليدية تستخدم بواسطتها التراث لصالحها قد عكست نفسها في عملية مقابلة، مضادة، استخدم بها المشروع القومي التراث نفسه، تبريراً لهاجس التقدم الذي خفقت أحلامه برايات الوحدة والاشتراكية والحرية.

هكذا قام مثقفو المشروع القومي بإعادة 'إنتاج التراث، ليواكب صعود دولة هذا المشروع التي بدأت تفرض حضورها منذ يوليو ١٩٥٢، والتي لم تلبث أن انتشرت من مصر إلى غيرها من أقطار الوطن العربي، في مرحلة التحرر الوطني التي امتدت من المحيط إلى الخليج. وفي سياق هذه المرحلة، وتطلعها إلى تحقيق أحلام المشروع القومي، سطعت رموز «عمورية» و «عين جالوت» و «حطين» في سماء الوعي القومي، وغدت صورة زعيم دولة المشروع القومي مزيجاً عن عدالة «عمر» وبأس «صقر قريش» وحكمة «صلاح الدين»، وبرز المعنى الاجتماعي لمفهوم «العدل» عند المعتزلة، والدلالة الاجتماعية بما أطلق عليه «ثورة الزنج». وتصاعدت أهمية الحركات المتمردة على استبداد الأتوقراطية الأموية والعباسية ووضعت في دائرة الضوء. وتم تأكيد معنى «الشورى» التي أصبحت موازية لحكم الشعب بواسطة الشعب، والتي أضحت ملازمة لمعنى المساواة الذي لا يفرق بين عربي وآخر إلا بالعمل من أجل بناء المجتمع الجديد. وأعيد الاعتبار للعناصر «الشعبية» من التراث، لتواكب اندفاعة «الشعب» الذي يحطم أغلاله، ويلهم قادته، والذي يستمد منه هؤلاء القادة زعامتهم التي تبتعث النموذج الملحمي للبطل الشعبي في علاقته بالجماهير. وكما تحدث المدافعون عن الاشتراكية والوحدة وحرية الوطن، بعد أن «دقت ساعة العمل الثوري»، عن «الاشتراكية والإسلام» أو «العدالة الاجتماعية في الإسلام»، بل عن اليمين واليسار في الإسلام، تحدث «عبد الناصر» زعيم دولة المشروع القومي نفسه عن الأصل الإسلامي للاشتراكية، مستشهداً في إحدى خطبه أمام الجماهير المنصِتة من المحيط إلى الخليج ببيت «شوقي» الشهير (في الهمزية النبوية):

الاشتراكيون أنت إمامهم   لولا دعاوى القوم والغلواء

وفي هذا السياق، كانت العملية التخييلية التي يعاد بواسطتها إنتاج التراث تبرز البعد القومي فيه، بوصفه البعد الذي يمنح العرب خصوصيتهم في عصر الاستقطاب بين الكتلتين المتصارعتين، طوال فترة الحرب الباردة. وكما كانت دعوى «الحياد الإيجابي» و «عدم الانحياز» وسيلة لخروج العالم الثالث من أسر هذا الاستقطاب، كان البحث عن الخصوصية وسيلة لتأكيد ما تتميز به الهوية القومية، في مواجهة «الآخر» العدو والصديق على السواء، وقام التراث بتأكيد الهوية الثقافية التي غدت الأساس الفكري للوحدة المنشودة. وعندما نطق التراث بلسان قومي

مبين، غدا عاملاً مهماً من عوامل توحيد العرب، وتحقيق دولة الوحدة التي ظهرت بوادرها العملية عام ١٩٥٨.

وكان هذا التراث يحقق وظائفه بأن يبرز عناصر الاتفاق فيه على حساب عناصر الاختلاف، وأن يعلي من المشابهة بالقياس إلى المخالفة؛ ومن القيم الجمعية في علاقاتها بالقيمة الفردية، ومن صورة القائد الملهم في مواجهة فكرة الشورى نفسها؛ وبأن ينطق ملاحم الدفاع عن الهوية القومية في مواجهة الآخر المستعمر؛ ويستبدل بالمغول والتتار والصليبيين القدماء أشباههم المحدثين، والعكس صحيح بالقدر نفسه؛ فيدعم الأنا القومية للعرب المستغلين في معاركهم الظافرة مع «الغرب» الاستعماري المستغل.

وكانت «الأصالة» مجلى للهوية القومية من المنظور الذي يبرز «المعاصرة»، فالأصالة هي العودة بالشيء إلى أصله. وتأصيل الجديد (أو الوافد) يعني تعرف أصله الذي جاء منه وأصوله التي يمكن أن تقبله وتدعمه في الوقت نفسه، وذلك لكي يصبح الجديد المعاصر كالشجرة التي لا تمتد فروعها إلا إذا وجدت تربة صالحة تضرب بجذورها الفنية فيها. ولا فارق بين «الأصالة» و «التأصيل»، من حيث إنهما عودة إلى «أصل»، هو منبع الهوية التي صارت سمة للمسعى السياسي والثقافي وفخراً له. ولذلك، كان السعي إلى تأصيل ما أطلق عليه «الاشتراكية العربية» موازياً للسعي إلى تأصيل ما أطلق عليه «نحو إبداع عربي»، من حيث هو تأسيس لما اصطلح على تسميته بمصطلح «الأشكال القومية» للإبداع، من القصة والمسرح والشعر، حيث تتميز الأصالة الذاتية في مواجهة أشكال إبداع «الآخر» ومضامينها.

ولكن بقدر ما كان البحث عن «الأصالة» تأكيداً لهوية الدولة القومية، في مواجهة دول الآخر العدو والصديق، محاولة للخروج من إمكان التبعية لأحد القطبين المتصارعين في العالم، فإن هذا البحث كان بمثابة استجابة مضادة، في الوقت نفسه، لدعاوي «التغريب» التي انطوى عليها المشروع «الليبرالي» الذي دافع عنه التنويريون من أمثال «طه حسين» و «العقاد» وغيرهما، منذ بدايات الحرب العالمية الأولى، والتي لم يخفف منها دعوى المزاوجة بين قلب «الشرق الفنان» وعقل «الغرب العالم»، فقد ظل «الغرب» هو النموذج المحتذى عند «طه حسين»

الذي قدم رسالته للدكتوراه في باريس ١٩١٧ بقوله: إني أعتقد بمنتهى اليقين أن تأثير أوروبا، وفي مقدمتها فرنسا سيعيد إلى الذهن المصري كل قوته وخصبه. وقبل ذلك بأربع سنوات، كان العقاد يقدم الديوان الأول لصديقه إبراهيم المازني، عام ١٩١٣ في القاهرة، بقوله: لقد تبوّأ منابر الأدب فتية لا عهد لهم بالجيل الماضي، ونقلتهم التربية والمطالعة أجيالاً بعد جيلهم، فهم يشعرون شعور الشرقي، ويتمثلون العالم كما يتمثله الغربي.

هذا الوضع المتميز الممتاز بما يوصف بأنه «تأثير أوروبا» أو «ما يتمثله الغربي»، قد تقلص بفعل ما احتواه المشروع القومي من سعي وراء «الأصالة» وتأكيد الخصوصية، في عصر من الاستقطاب لا الوفاق، ومن التحرر لا التبعية، أي في سياق تاريخي مغاير لسياق المشروع الليبرالي الذي لم يستطع إنجاز مهمته التنويرية، إلى نهايتها الطبيعية التي كان يمكن أن تفك سحر الاتباع في كثير من المجالات. ولكن إذا كان التنويريون الكبار اضطروا إلى المصالحة مع المشروعات التقليدية في آخر المطاف، حول بعض النقاط التي لا سبيل إلى نقضها جذرياً، فإن المشروع القومي انتهى إلى ترسيخ وعي تخييلي بالتراث، وعي لا ينطق معه التراث إلا بما تريده سلطة المشروع القومي، في عملية إيديولوجية هي الصورة المنعكسة الموازية للعملية نفسها التي ظلت تمارسها كل المشروعات التقليدية المضادة.

وكان من نتيجة ذلك أن تحول «التراث» من مبرر للتقدم مع الخمسينيات الصاعدة، إلى واحة للعزاء منذ كارثة العام السابع والستين، ومع السبعينيات المنحدرة، حيث لم يؤدِّ انكسار الدولة القومية إلا إلى ترسيخ الآلية الوظيفية نفسها، فغدا البحث في التراث بحثاً عن خلاص، وغدا الاستنطاق المجدد لإنجازات الماضي تعويضاً نفسياً عن انكسارات الحاضر. وتوافق البحث عن «الأصالة» مع البحث عن «أشكال قومية» للإبداع. وانتقل البحث من منطقة الاستلهام إلى التأسيس الذي يعود إلى الأساس الأول لينطقه بما يهواه الحاضر أو بما يكون تبريراً له.

وأغلب الظن أن ما حدث في الخليج من كارثة لا تقل عن كارثة العام السابع والستين، سوف يسهم في دعم هذا المنحى من مقاربة التراث، ما ظلت استجابتنا إلى الواقع المتغير منقسمة، بين «الاتباع» و«التبعية»، وما ظل تعاملنا مع الغرب

المنتصر، والموحد، صورة أخرى من تعاملنا مع عظمة الماضي المنصرم.

- ٨ -

ولكن إذا كانت كارثة العام السابع والستين قد أفضت إلى مراجعة النفس، على مستوى علاقة المفكر بدولة المشروع القومي، وأفضت إلى ظهور مشروعات بديلة، فإن كارثة حرب الخليج لا بد أن تؤدي إلى نوع آخر من المراجعة، يتوافق مع المراجعة الشاملة التي تحدث في العالم كله اليوم، إن أنظمة كثيرة قد تهاوت، وأنساقاً متعددة قد انكسرت. وثَمَّ مشروعات عربية (تتسربل برداء الإسلام التخييلي) تعدنا بالخلاص، وهي أعجز من أن تخلص دولها، أو حتى توفر لها الحماية الذاتية. وإذا كانت «الرأسمالية تجدد نفسها»، والاشتراكية تعيد صياغة أنساقها، فلماذا لا يجدد المشروع القومي نفسه، ويتخلص من سلبياته ويؤسس أحلاماً حقيقية عن التقدم المبني على الحرية والعدل، والوحدة التي تقوم على الحوار لا الإلزام، والمستقبل الذي يحققه الإبداع لا الاتباع، والواقع الذي يجب أن يكون نقطة البداية والنهاية؟

وإذا كان علينا أن نعيد النظر في بنية المشروع القومي، على نحو ما انتهت إليه، وما أدت إليه من دولة تسلطية، فإن علينا أن نعيد النظر في انعكاس هذه البنية على كيفية مقاربتنا التراث أو نظرتنا إليه. وبداية ذلك أن نكف عن التوجه إليه بوصفه «الأصل الأمثل» الذي لا بد أن نعود إليه، لنستمد منه المبرر لما حولنا وما يستجد في حياتنا. **إنه جهد بشري متغاير الخواص، متضارب متنافر، لا يتصف بصفة واحدة، لأنه إنجاز لحظات متغايرة في الزمان، وجماعات متصارعة في المكان، في مراحل متعاقبة من التاريخ.** وعندما نضعه في سياقه التاريخي أو في مواضعه التاريخية المخالفة لموضعنا، فإننا نبقي على حضوره المغاير لحضورنا، ونحفظ لأنفسنا كياننا المستقل عن وجوده، فنحرره من أوهامنا عنه، ونتحرر من خوف أن يحكم قيده على رقابنا، كأنه «شيخ البحر» في حكايات السندباد.

«مفهوم النص»*

والاعتزال المعاصر

قليلة هي الكتب التي تعد إضافة موجبة إلى تيار متأصل في مجالها المعرفي. وأقل منها الكتب التي تنطوي - فضلاً عن الإضافة الموجبة - على قطيعة معرفية، تفصل بين مرحلة وأخرى، وتمايز نفسها عن الاتجاهات النقلية الاتباعية السائدة، فتفصم علاقاتها بهذه الاتجاهات، في الوقت الذي تستأنف مسيرة الاجتهاد في مجالها المعرفي الخاص، واصلة بين طموحها وإنجازها من ناحية وتيار الاجتهاد السابق بطموحه وإنجازاته الموجبة من ناحية ثانية، وذلك على نحو يحقق إضافة كمية وكيفية في مسار المعرفة(**).

وكتاب نصر حامد أبي زيد عن «مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن» كتاب من هذه الكتب القليلة، وهو إضافة كمية وكيفية، في الحقل المعرفي لمجاله، وهو علوم القرآن. ويزيد من أهمية هذا الكتاب أنه يأتي في مرحلة يغلب فيها طابع الاتباع على الثقافة العربية (المصرية) المعاصرة، حيث يسيطر مناخ يعادي الاجتهاد الخلاّق في الفكر، ويعارض النظر العقلاني الحر في المجالات المعرفية المتعددة. ويتسلط نمط ثقافي يشيع التسطيح والاستسهال، ويرفع رايات التخدير والتزييف، ويعلي من منطق الاستهلاك على منطق الإنتاج، ومن جمود النقل على حيوية العقل، ومن روح التقليد على روح الابتداع، ومن خنوع الإذعان على توثب التمرد، ومن قناعة التصديق على تلهب الشك والتساؤل، ومن لغة الصوت الواحد على لغة الأصوات المتعددة. ويكشف الطابع القمعي لهذا النمط الثقافي عن وظيفته التي تجعل منه أداة إيديولوجية تنتج وعياً زائفاً بالواقع، وتشيع صورة وهمية

(*) مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، صدر في طبعتين واحدة عن (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة، وأخرى عن (المركز الثقافي العربي)، الدار البيضاء، بيروت.

(**) إبداع، عدد مارس ١٩٩١.

عنه، لكي تخايل هذه الصورة مستهلكي الثقافة، بما يضمن بقاءهم تحت سطوة المؤسسات المعادية لأحلام هؤلاء المستهلكين.

وبقدر ما يعتمد هذا النمط الثقافي السائد على مأثورات التقليد والاتباع والنقل التي تمثل الجانب الثابت، السالب، من تراثنا، فإنه يعادي روح العقل والابتداع والاجتهاد التي ينطوي عليها الجانب المتحول، الموجب، من هذا التراث، وذلك في عملية تخييلية ترادف الإيديولوجية من حيث منطلقاتها التي تصل التقليد بسلامة العقيدة، والاتباع بالأمن في الدارين، والنقل بالمعرفة التي لا تهدد صاحبها بنار الشك أو لهيب السؤال. وتتصاعد المخايلة الإيديولوجية لهذا النمط الثقافي، وتتأكد، حين تكتسي قناع الدين، وذلك بالمعنى الذي يدعم به هذا القناع المصالح الاجتماعية الاقتصادية السياسية التي يخايل النمط بسلامتها، ويبررها، ويعمل على ترسيخها، منتجاً نموذجاً من «إسلام تأويلي»، يلازم العملية الإيديولوجية التي كشف عنها القدماء بقولهم: «الملك بالدين يبقى، والدين بالملك يقوى».

وكتاب نصر حامد أبي زيد نقيض لهذا النمط الثقافي السائد بأقنعته الدينية التي تحولت إلى أقنعة للإرهاب والقمع في غير حالة. فالكتاب ينتمي إلى نمط ثقافي مضاد، هو ما أسميه نمط العقل الإسلامي «المحدث» الذي يهدف إلى التنوير وليس الإظلام، والذي يرتبط بأحلام العدل الاجتماعي للأغلبية المظلومة وليس التبرير الإيديولوجي لمصالح الأقلية الظالمة. هذا النمط الإسلامي من العقل المحدث يستبدل بمنطق التقليد الاجتهاد، وبالنقل العقل، وبالاتباع الابتداع، وذلك في صيغة تجعل منه نمطاً هامشياً، في سياق الثقافة العربية المعاصرة التي يسودها العقل التقليدي النقلي. ولكن هذا النمط المحدث يظل نمطاً فاعلاً بإنجازاته التي تكشف عن المخايلات الإيديولوجية للنمط الثقافي السائد من ناحية، والتي تعد بأفق جديد من العقلانية التي تسهم في نقل الوعي من مستوى الضرورة إلى الحرية من ناحية ثانية، وتؤسس بداية جديدة في مجالاتها المعرفية من ناحية ثالثة.

ويزيد من أهمية هذا الكتاب، ويؤكدها، أنه يتوجه إلى دراسة «علوم القرآن» وما يرتبط بها من مفاهيم التأويل والتفسير، وما يتصل بهذه المفاهيم من تأسيس

علاقة بين النص الديني والواقع الذي صاحب إنتاجه، وبينه وأشكال الواقع الذي يصاحب عمليات استقباله. وهذا يعني أن الكتاب يتجه مباشرة ـ إلى ذلك المجال الذي يستند إليه الفعل التخييلي لإيديولوجيا النمط الثقافي السائد في إنتاجه أقنعة دينية، تغطي الوجه الحقيقي لمصالحه الاقتصادية السياسية التي تنطوي على الاستغلال.

ومنذ الصفحات الأولى، يطرح خطاب «مفهوم النص» وعياً متميزاً، يصل همومه المعرفية المنهجية ـ في دائرة علوم القرآن ـ بهموم أوسع «هي هموم الثقافة والوطن بشكل عام»، من منطلق أن الأسئلة والافتراضات والأطروحات التي يطرحها الباحث، في أي دراسة، ليست سوى استجابة نوعية لهموم المواطن والوطن بأكثر من معنى. هذا الوعي المتميز هو الذي يؤكد ـ في صفحات الكتاب اللاحقة ـ التحدي الحضاري والاجتماعي والثقافي الذي تواجهه أمتنا اليوم، ويصوغ هذا التحدي صياغة فكرية تؤكد أن قضيتنا لم تعد حماية تراثنا من الضياع وثقافتنا من التشتت، فالأولوية ـ في المرحلة التي نعيشها ـ هي حماية وجودنا نفسه، بعد أن أصبح التحالف بين العدو الخارجي والقوى الرجعية المسيطرة في الداخل حقيقة بارزة، وبعد أن أفلح العدو أو كاد في اختراق الصفوف في محاولة نهائية لإعادة تشكيل وعينا بما يضمن تبعيتنا الكاملة. وإذ تكشف هذه الصياغة عن الدور الذي يقوم به الخطاب الديني التقليدي لخدمة هذا الهدف، حين يفسر الدين لصالح القوى المسيطرة المتحالفة مع أعداء الوطن والدين، فإن هذه الصياغة تقوم بتعرية المواجهة الزائفة التي تضع «الدين» في مقابل «العلم»، و«الخاصة» في مقابل «العامة»، لتؤكد معنى التخلف لا التقدم والاستغلال لا العدل. وفي الوقت نفسه، تقوم هذه الصياغة بتعرية هؤلاء الذين كتبوا عن الإسلام «دين الاشتراكية» و«العدالة الاجتماعية» ثم عادوا ليؤكدوا ـ في عصر الانفتاح ـ أن الله جعل بعضنا فوق بعض درجات ليتخذ بعضنا بعضاً سخرياً، وذلك بعد أن أخذوا يعملون في خدمة أكثر الأنظمة العربية رجعية وتحالفاً مع أعداء الإسلام والمسلمين، دون أن يجدوا غضاضة في الأخذ من أموالهم التي يعلمون أنها أموال المسلمين الذين تستغلهم هذه الحكومات وتقهرهم باسم الدين.

إن هذه الصياغة الفكرية هي المنطلق المعاصر الذي يحدد لكتاب «مفهوم

النص» توجهه الديني المحدث وحركته المنهجية العقلانية. وإذا كان هذا المنطلق يتجه بالكتاب صوب «وعينا الحقيقي» ليزيح عنه حجب «الوعي الزائف»، من حيث هو مرادف للإيديولوجيا، فإن الكتاب يصل توجهه الديني وحركته المنهجية بما يصل الحرية بالعدل، في شبكة من العلاقات المتداخلة للفعل الاجتماعي السياسي المعرفي. وإذ يجعل هذا المنطلق الفكري من خطاب «مفهوم النص» خطاباً مناقضاً لخطاب «السلفية» في الحاضر، فإنه يسقط الموقف نفسه على خطابها في الماضي، حين يضع المعنى السالب للسلفية داخل شبكة العلاقات التي تتكون منها «اتجاهات الفكر الرجعي في تيار الثقافة العربية الإسلامية» تلك التي كانت محصلة لوعي «الطبقات التي استندت إلى تأييد المغامرين العسكريين»، والتي استعادت تسلطيتها من بنية وعي «العسكر» بكل ما يلازم هذه البنية من رفض للحوار وحركة دائمة من الأعلى إلى الأدنى.

بعبارة أخرى، إن هذا المنطلق يتحول إلى إطار مرجعي لما ينبغي أن يصل الحاضر بالماضي، من الزاوية التي تربط الفكر الاجتماعي المعرفي المعاصر الذي ينطقه «مفهوم النص» بالمشابهات التراثية التي تتجاوب معه، وتفصله عن النقائض التراثية التي تدعم نقائضه في الحاضر. ومن هنا، تتأكد قيمة المعتزلة فرسان «العقل» ودعاة «العدل والتوحيد» الذين قرنوا العدل بحرية الإرادة. وفي مقابل ذلك، تتأكد القيمة السالبة التي تهبط بفرق «الأشاعرة» الذين كانوا مبررين لأقانيم النقل والتقليد والاتباع ودعاة لها في التراث.

وإذا كان انحياز خطاب «مفهوم النص» إلى «المعتزلة» في مقابل «الأشاعرة» إعلاء للعقل على النقل، وللإبداع على الاتباع في مجال المعرفة الدينية، فإن هذا الانحياز يتجاوز المعرفة الدينية إلى مجال الفعل الاجتماعي السياسي من ناحية، وعلاقات المعرفة العلمية وأدوات إنتاجها من ناحية ثانية، وذلك على نحو تعمل معه بنية العقل الاعتزالي وآلياته بوصفها نسقاً تحتياً، مضمراً، يسند المنطلق الفكري المعاصر الذي يقوم عليه «مفهوم النص» ويحركه، أعني الحركة التي تحاول أن تتجاوز التناقضات الملازمة للمستويات الاعتقادية والسياسية والمعرفية للواقع الراهن، في توسطات عقلية يمكن أن تسهم في تطوير هذا الواقع.

- ٢ -

هذه التوسطات العقلية التي تكشف عنها مؤشرات عديدة في «مفهوم النص»، ومحاجته، تصل المعرفة الدينية بمكونات الوعي الاجتماعي، وتجعل من الوعي الاجتماعي إطاراً مرجعياً لنوع من «العقلانية» التي تؤسس شروط إنتاج المعرفة وأدواتها. هذه العقلانية ـ بدورها ـ صورة جديدة، معاصرة، من العقلانية الاعتزالية التي تبدأ من «التحسين والتقبيح العقليين»، حيث يبحث العقل الإنساني عن خصائص محايثة متأصلة في الظواهر، تجعلها قابلة للوصف بالقبح أو الحسن، على أساس من علل عقلية، ذاتية، لا تقارن هذه الظواهر وتعدو سبباً للحكم عليها. وتلازم هذه العقلانية مبادىء معرفية أخرى متأصلة في الاعتزال. أول هذه المبادىء يسقط معنى العدل على القدرة البشرية في اكتساب المعرفة، والتمكن من أدواتها، ويصل ذلك بالممارسة الحرة للعقل في الوصول إلى الحقيقة. وليس هناك معرفة محجوبة عن الإنسان، من منظور هذا المبدأ، فالعقل الإنساني الذي هو أعدل الأشياء توزعاً بين الناس لأنه حجة الله على خلقه، قادر على أن يصل بذاته، دون عون أو وصاية، إلى الحقيقة التي هي مبذولة لمن يجتهد، ولمن يكون له نصيب حسب اجتهاده، لأنه مكلف بذلك. وثاني هذه المبادىء يؤكد أن المعرفة نسبية، لأنها معرفة إنسانية من ناحية، ولأنها مشروطة بأدوات إنتاج يمكن تطويرها من ناحية ثانية. وهذا مبدأ ينطوي على معنى التقدم الذي يضيف به اللاحق على السابق. وثالث هذه المبادىء يبدأ من نسبية المعرفة ومن الرغبة في تطويرها باستخدام الشك الذي يتمكن معه العقل الإنساني من اكتشاف ثغرات أو نواقص قابلة للتتميم والإكمال في حقل المعرفة الإنسانية.

ولا شك أن التواصل مع الاعتزال يكشف عن إمكان التوفيق العقلي بين نقائض متعددة، بتأكيد ما يمكن أن يقوم بين جوانبها من تجاوب في علاقات للمجاورة، أو توسطات تعلي من المتجاوب في الهدف دون المختلف في الأصل المعرفي. بهذا المعنى، لم يجد المعتزلة ـ قديماً ـ تناقضاً بين نزعتهم العقلانية ومنطلقاتهم الدينية، فكان المتكلم المعتزلي هو الذي يحسن من كلام الدين تصديقاً وزن الذي يحسنه من كلام الفلسفة تأملاً، حسب ما أشار الجاحظ في سياق كان يهدف إلى تحقيق الدلالة التي ينطقها عنوان كتاب «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال». هذا المعنى نفسه هو الذي يحدد منطلق النظر إلى

التراث الديني في «مفهوم النص»، وذلك بما لا يفصل بين «الحكمة» و«الشريعة»، أو بين «النص القرآني» و«علوم الحكمة» المعاصرة بكل لوازمها، فالدارس المعاصر في «مفهوم النص» أشبه بالمعتزلي في جمعه بين ما يحسنه من كلام الدين تصديقاً وما يحسنه من علوم عصره أو حكمته تأملاً، بل إن هذا الدارس معتزليّ معاصر بالحقيقة لا المجاز، فأول طريقه هو أن يصل بالتوسط «الكلامي» ـ بين الحكمة والشريعة ـ إلى نهايته الطبيعية، ويقيم بناء عقلانياً لفهم النص لا يتناقض مع «الوعي العلمي» أو يجافيه، وعماده ـ في ذلك ـ مبدأ التحسين والتقبيح العقليين وما يلازمه أو يلزم عنه، وغايته هي تحقيق معاني العدل التي لا تنفصل عن مدلولات التوحيد، وهاجسه المؤرق هو الإسهام في تأسيس معرفة عقلية بالنص، تفضي إلى تأكيد الأمر بالمعروف الذي ينطوي على معاني العدل، والنهي عن المنكر الذي ينطوي على معاني الظلم.

من هذا المنظور، فإن «مفهوم النص» لا يبدأ من البداية التي بدأ منها فؤاد زكريا ـ مثلاً ـ في كتابه «الصحوة الإسلامية في ميزان العقل»، حين أكدّ أن تعدد التفسيرات القرآنية، وتناقض الاتجاهات التي تستخلص منها، والتي يزعم كل منها أنه هو الذي يعبر عن روح النص الأصلي، كل هذا كفيل بإقناعنا بعدم جدوى هذه المحاولات، وأنها في حقيقتها مجادلات يمكن أن تستمر إلى ما لا نهاية، دون أن تحسم أمراً واحداً، ففي كل يوم تثبت الأحداث أن البحث عن «النواة الصلبة» لإسلام واحد، أو لنص واحد، يلزم الجميع ويفرض نفسه عليهم، هو بحث عقيم. إن كتاب «مفهوم النص» ـ على العكس ـ يؤمن بوجود هذه «النواة الصلبة» في النص القرآني، ويبدأ من تقبلها والتسليم بوجودها، ولكنه يضع هذه النواة في علاقة مع الواقع الذي تشكل به النص الذي ينطوي عليها، ونماذج الواقع الذي أسهمت تأويلاته في تجلياتها النصية المتعددة. وفي الوقت نفسه، يحاول تأكيد الوصول إلى هذه النواة للنص بنوع من التفسير، أو التأويل، الذي يستكمل الشروط العلمية وليس مجرد إخضاع النص للأهواء الإيديولوجية.

ولا يبدأ «مفهوم النص» البداية التي بدأ بها أدونيس واختتم «الثابت والمتحول»، حين نظر إلى الدين بوصفه ظاهرة أنثروبولوجية، أي ظاهرة إنسانية، بشرية، بمعنى أن أدونيس لم يكن يقصد ـ في «الثابت والمتحول» ـ إلى «الدين

عند الله» في جوهره الظاهر في مبادئه الغيبية، أو «الدين كما أراده الله وكما يريد أن يكون»، بل الدين كما عاشه الإنسان وفهمه وطبّقه. إن «مفهوم النص» يبدأ بداية مغايرة، ولكن دون أن تكون مناقضة بالكلية، فالكتاب يجمع بين طرفي الثنائية الدلالية للدين ويصل بينهما، أي بين الدلالة الدينية التي يشير مدلولها إلى «الدين كما أراده الله» في نصه «المصدّق»، والدلالة الأنثروبولوجية التي يشير مدلولها إلى نص الدين كما فهمته مجموعات من المسلمين في دائرة علوم القرآن.

هذا الوصل هو الذي جعل «مفهوم النص» لا يخالف المقولة نفسها التي ينطوي عليها كتاب الثابت والمتحول، والتي نطقتها صراحة مقدمة الأب بولس نويا للكتاب، أعني المقولة التي تذهب إلى «أن الدين يكيّف الحضارة كما أنه يتكيف بحسب الحضارة التي تحمله»، و«كما أن الدين يحاول أن يغير الإنسان فإن الإنسان بدوره يغير الدين». إن هذه المقولة نفسها تتكرر في مفتتح «مفهوم النص» وتصبح أطروحته الأساسية. ولكن تستبدل الثقافة بالحضارة، ويوضع الإنسان في الواقع، فيصبح النص في حقيقته وجوهره منتجاً ثقافياً، بمعنى أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً، وأن تشكله بالواقع يوازي تشكيله له، في علاقة متعاقبة، تشكل بها النص حسب الواقع أولاً، ثم عاد النص ليقوم ـ بعد تأويله ـ بتشكيل الواقع ثانياً. وإذا كان مفهوم تشكّل النص بالواقع، والإلحاح على «الواقع»، يعني النظرة التاريخية إلى أسباب النزول، فإن هذا المفهوم ينفي الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص، أو الوجود الأزلي الكتابي السابق في اللوح المحفوظ، ويستدل به إيماناً اعتزالياً، لا يختلف جذرياً عن ما قصد إليه المعتزلة عندما أكدوا خلق القرآن حتى لا يثبتوا قديمين من ناحية، وحتى يصلوا النص بالعالم الإنساني المحدث أو المخلوق من ناحية ثانية.

ويصل التوسط العقلي في «مفهوم النص» بين الاعتقاد والمنهج، وذلك في الدائرة التي يشير إليها الكتاب عندما يحدثنا بأنه «لا تعارض بين تطبيق المنهج اللغوي ـ منهج تحليل النصوص ـ على القرآن وبين الإيمان بمصدره الإلهي» [ص ٣١]. ففي هذه الدائرة، تهدف حركة العقل، اعتقادياً، إلى إقامة الاتصال بين الحكمة والشريعة، وإقامة اتصال مواز، معرفياً، بين الأسس المتدابرة للمناهج التي يمكن أن تعين ـ في مجموعها ـ على قراءة النص، على نحو يصل بين القديم

الاعتزالي والجديد الحديث والمعاصر، في شبكة من علاقات المجاورة التي تعمل في خدمة النص بمعانيه الخاصة والعامة.

هذا التوسط يضع كتاب «مفهوم النص» في موضع محدد، ضمن المشروعات المعاصرة لقراءة التراث، من حيث الآلية العقلية والأدوات المعرفية التي ينبني بها الكتاب، فهو لا يسعى إلى الكشف عن «إبستيمات» فوكوية الأصل في بنية الفكر أو العقل العربي، على نحو ما نجد في كتابات محمد عابد الجابري. ولا ينفي الكتاب الصفة الدينية عن التراث كما فعل فهمي جدعان، في «نظرية التراث»، حين أكدّ أنه لا مدخل للأمور الإلهية في دائرة التراث. ولا يحاول الكتاب أن يصوغ منهجاً ثورياً «يقتضي أن يكون قائماً على قاعدة فكرية تعبر عن إيديولوجية ثورية»، بالمعنى الذي حدّده حسين مروة في «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية». فمفهوم النص يرى أن الدخول في دائرة الإيديولوجية يعادل الخروج من دائرة العلم. ولا يصل الكتاب إلى أن يصف «القرآن» بأنه «خطاب لبنية أسطورية» على نحو ما نجد عند محمد أركون في «الفكر العربي» أو في «تاريخية الفكر العربي الإسلامي». إن «مفهوم النص» يبدأ وينتهي بما يجعله في موضع معرفي أقرب إلى موضع مشروع القراءة الذي قدمه حسن حنفي، سواء في كتابه اللافت «من العقيدة إلى الثورة» بمجلداته الخمسة أو في الموجز الأصولي الذي سبقه بعنوان «التراث والتجديد»، إن المشروع المضمن في «مفهوم النص» لا يختلف عن مشروع حسن حنفي جذرياً. ومن المهم أن تكشف دراسة أخرى مفصلة عن علاقات التناص الموجبة والسالبة بين المشروعين. ولكن يبقى لمشروع «مفهوم النص» الإلحاح على استبدال التأويلات الموضوعية بالتأويلات الذاتية، وإقامة التوسطات المعرفية نفسها على أسس عقلانية أكثر منطقية، وذلك في بناء صوري متسق يجعل من كتاب نصر أبي زيد أكثر انضباطاً من كتابات أستاذه الذي يدين له «مفهوم النص» ديناً لا بد من تأكيده.

وإذا كان الانضباط العقلاني هو المسؤول ـ في جانب منه ـ عن الاستقبال الحماسي، اللافت، لكتاب «مفهوم النص»، فإن الجانب الآخر يرجع إلى التوسط الاعتزالي، البارع، الذي يجتذب ـ بطرائقه في رفع التناقض ـ قطاعات متعددة من الإخوة الأعداء، في جبهة واحدة مستنيرة، هي في أمس الحاجة إلى خطاب

إسلامي عقلاني «محدث»، يواجه بمحاجته الاعتزالية الحاسمة وبنيته الفكرية المتقدمة ـ طوفان الخطاب الديني الرسمي الذي يصوغ إيديولوجيا الاتباع والتبعية ويشيعها في آن.

وفي مواجهة هذه الإيديولوجيا التي تفصل النص عن الواقع، وتنادي بتطبيق نص مطلق على واقع مطلق، يؤكد خطاب «مفهوم النص» علاقة سببية بين النص الديني والواقع، ويجعل من هذه العلاقة أصلاً معرفياً حاسماً، تتأسس به آلية عقلانية في تفسير الظواهر، ومنها النص القرآني نفسه، وذلك على نحو يتضمن مناقلة بين موضوعي العلة والمعلول، أو السبب والنتيجة، في مركّب شارح، يفصل بين مرحلتين لتاريخ النص: مرحلة كان النص فيها معلولاً لواقعه، واستجابة لشروطه الخاصة، ومرحلة ثانية تحول فيها النص ـ بعد تأويله أو تأويلاته ـ إلى علة أو سبب لمعلولات ملازمة لأشكال الواقع المتغير.

وإذ يتحدد البعد المنهجي لكتاب «مفهوم النص»، إجرائياً، في إطار الحركة العقلانية لهذا المركّب الشارح، فإن هذا البعد يجعل الكتاب معادياً للتوجيه الإيديولوجي للتراث بكل أشكاله. فالتوجيه الإيديولوجي قفز على النص، وإلغاء لعثقات السبب والنتيجة التي تصله بواقعه وأسباب نزوله، يضاف إلى ذلك أنه يحوّل النص إلى بوق لا يُسمع منه سوى أصوات الموجِّهين وليس صوت النص، ومن ثم فإنه يحول دون الوصول إلى وعي علمي (أو عقلاني) بالنص أو واقعه على السواء. ولا يختلف وضع الخطاب الديني ـ في هذا المجال ـ عن وضع الخطابات الأخرى التي تتحول تأويلاتها إلى توجيهات إيديولوجية، مهما كانت الغاية من هذه التوجيهات، فالتوجيه يظل إيديولوجيا (وعياً زائفاً) حتى لو استخدمته قوى التغيير أو التقدم أو الثورة في نضالها ضد الفساد الاجتماعي والفكري. والمنتصر ـ عادة ـ في معركة «التوجيه الإيديولوجي» هو نمط الثقافة الجامد، المسيطر، لاستناده إلى تاريخ طويل من سطوة الفكر الاتباعي في التراث نفسه.

ـ ٣ ـ

هذا الوعي «العقلي» الذي يصوغ خطاباً مناقضاً للتوجيهات الإيديولوجية للمقلدين والمجددين يحدّد علاقة «مفهوم النص» بأشباهه ونقائضه، في سياق الثقافة المعاصرة. وبالمثل، فإنه يحدد علاقته بتقاليد الاجتهاد العقلاني الحديث،

تلك التي تصل الشيخ محمد عبده في الأزهر بالشيخ أمين الخولي في الجامعة بشكري عياد واسطة العقد ما بين أمين الخولي (الشيخ الحديث) ونصر حامد أبي زيد (الأفندي المحدث) الذي ثقف التفلسف على يدي حسن حنفي الذي جمع في أعطافه بين عباءة حسن البنا ومعطف جان جيتون.

والمؤكد أن دراسات أمين الخولي على وجه الخصوص هي إحدى المقدمات المنطقية الأساسية لمنهج «مفهوم النص» الذي لا بد من وصله بأصوله التي يشير إليها على سبيل التضمن أو اللزوم. لقد عالج أمين الخولي أنواع التفسير القرآني السائدة، في أوائل الأربعينيات، وذلك في دراسته التأصيلية التي عنوانها «التفسير: معالم حياته، منهجه اليوم» (والتي كتبت ـ أصلاً ـ لدائرة المعارف الإسلامية حين لم يفِ الأصل بالمراد). ويتوقف الخولي ـ في هذه الدراسة ـ عندما دعا إليه الإمام محمد عبده، في تفسيره لسورة الفاتحة، حين ذهب إلى أن التفسير الذي يجب على الناس التوجه إليه على أنه فرض كفاية هو فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في الدارين، وذلك بالمعنى الذي يجعل الهدف الأول للمفسِّر هو فهم مراد القائل من القول، وحكمة التشريع في العقائد والأخلاق والأحكام، على الوجه الذي يجذب الأرواح، ويسوقها إلى العمل، ليتحقق في التفسير وصف القرآن لنفسه بأنه «هدى ورحمة».

هذا المقصد الذي يتحدث عنه الشيخ محمد عبده فرض كفاية حقاً، فيما يرى الخولي، ولكنه ليس المقصد الأول من التفسير، فإن قبله مقصداً أسبق وغرضاً أبعد، تتشعب عنه الأغراض المختلفة وتقوم عليه المقاصد المتعددة. هذا المقصد الأسبق هو النظر في القرآن، «من حيث هو كتاب العربية الأكبر وأثرها الأدبي الأعظم»، وذلك بالمعنى الذي يجعل الدراسة الأدبية للقرآن هي ما يجب أن يقوم به الدارسون أولاً، وفاء بحق هذا الكتاب، وتحقيقاً لما وصف به لغته، فالقرآن كتاب الفن العربي الأقدس. والدرس الأدبي له في ذلك المستوى الفني، هو ما يعتده الخولي مقصداً أولاً، يجب أن يسبق كل مقصد. ويحق بعد ذلك لكل صاحب مقصد أن يعمد إلى ذلك الكتاب، ويأخذ منه ما يشاء، ويرجع إليه فيما أحب من تشريع، أو اعتقاد، أو أخلاق، أو إصلاح اجتماعي، أو غير ذلك. ولكن لن يتحقق شيء من هذه المقاصد على وجهه إلا حين يعتمد على تلك الدراسة

الأدبية لكتاب العربية الأوحد، دراسة صحيحة، كاملة، مفهمة له. هذه الدراسة الأدبية هي ما يسميه الخولي «تفسيراً».

ويترتب على هذه النتيجة التي انتهى إليها الخولي أن التفسير الأدبي الذي دعا إليه ينبغي ـ فيما يقول ـ أن يتناول القرآن موضوعاً موضوعاً، لا قطعة قطعة (وهذا ما فعلته تلميذته وزوجه عائشة عبد الرحمن فيما بعد). وفي الوقت نفسه، ينبغي أن ينبني المنهج على صنفين من الدراسة، كما هي الخطة المتبعة في درس النص الأدبي:

١ ـ دراسة ما حول القرآن (أو ما حول النص).
٢ ـ دراسة القرآن (أو دراسة النص).

والدراسة الأولى هي التي تبدأ من «علوم القرآن» بالمعنى الذي حدّده القدماء، وتنتهي بالاجتهادات المعاصرة لما أطلق عليه المستشرقون الألمان «تاريخ القرآن». وأشهر كتبهم في ذلك كتاب نولدكه بالعنوان نفسه، ومن الواضح أن هذه الدراسة الأولى دراسة تمهيدية لقراءة النص القرآني نفسه، أو تفسيره، بالمعنى الذي يجعل الدراسة الثانية مترتبة عليها ومرتبطة بها ارتباط النتيجة المنطقية بمقدماتها، ففهم تاريخ النص وأسباب نزوله هو الشرط الأول لفهمه وتفسيره. وهذا هو ما أدركه القدماء أنفسهم عندما جعلوا «علوم القرآن» مقدمة للتفسير، على نحو ما نجد في أهم ما وصلنا من كتب هذه العلوم وأكثرها موسوعية، وهو كتاب الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي «البرهان في علوم القرآن»، وهو أهم كتب الشافعية في القرن الثامن للهجرة، وكتاب الإمام جلال الدين السيوطي «الإتقان في علوم القرآن» وهو أهم كتب الشافعية في القرن التاسع للهجرة، والذي يصفه السيوطي نفسه بأنه «مقدمة للتفسير الكبير» الذي شرع فيه وأطلق عليه «مجمع البحرين ومطلع البدرين الجامع لتحرير الرواية وتقرير الدراية».

وما يلفت الانتباه ـ في هذا المجال ـ أن المنهج الأدبي الذي دعا إليه الخولي لم يتح له الوقت لتقديم دراسة ـ أو دراسات ـ تطبيقية له على النص القرآني (فيما أعلم). لقد أصّل المكونات البلاغية للمنهج بالعودة إلى أصولها الاعتزالية التي لم تفصل التفسير عن البلاغة قط، وبدأ من الجاحظ أول المعتزلة الذين كتبوا عن «البيان والتبيين» و«البلاغة والإعجاز» و«سحر البيان»، ووصل ذلك بما تعلمه من

«الأسلوبيات» التي أتيح له الاطلاع على قواعدها في إيطاليا، لكي يقدّم تأصيله اللافت عن «فن القول». وإذا كان العمر لم يسعفه لكي يطبّق منهجه على النص القرآني، فإن تلميذه شكري عياد نهض بأول هذا العبء ـ تحت إشرافه ـ وقدّم أطروحته الأولى بعنوان (من وصف القرآن الكريم ـ يوم الدين والحساب)، مستخدماً المنهج الأدبي نفسه، بعد أن وضعه في سياق الدراسات الأسلوبية الحديثة التي كان ريتشاردز يمهد لازدهارها ـ في انجلترا ـ بكتابه (فلسفة البلاغة).

ومهما يكن من أمر، فإن تأصيل الخولي للمنهج الأدبي للتفسير من ناحية، وتحديده صنفي دراسته من ناحية ثانية، ومزجه بين التراث البلاغي (وأهمه الاعتزالي) القديم والأسلوبيات الحديثة من ناحية ثالثة، هي النقطة التي ينطلق منها كتاب نصر أبي زيد «مفهوم النص» في إلحاحه المتكرر على أن الدراسة الأدبية هي البداية التي لا بد منها لتحقيق «وعي علمي» بالنص. وإذا كان الكتاب ينطلق من هذه النقطة، فإنه يضيف إليها تبريراً يتصل بطبيعة النص اللغوية، من حيث هو رسالة، تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال نظام لغوي. ويتابع الكتاب ـ في الوقت نفسه ـ الثنائية التي تمايز بين ما حول النص (ما قبل التفسير) والتفسير ذاته، فالكتاب نفسه دراسة لبعض معطيات «علوم القرآن»، أو بعبارة معاصرة ـ مقدمة في الأصول التي ينبني عليها التفسير. يضاف إلى ذلك أن الكتاب، إجرائياً، يسير على نهج الخولي الذي يلخصه شعاره «إن بداية التجديد هي قتل القديم فهماً».

وهذا هو السبب في أن الكتاب يأخذ مادته الأساسية من أهم ما وصلنا عن القدماء في الموضوع، وهما كتابا «البرهان» و«الإتقان»؟، ويقتل هذه المادة فهماً بالمعنى الأصولي العقلاني، الاعتزالي؛ ويعيد بناءها في متوسطات تصل القديم بالحديث، بهدف تأكيد الأطروحة الأساسية التي ينبني عليها الكتاب كله، وهي جدل النص الديني مع الواقع. وتلك أطروحة تحولت، إجرائياً، إلى عمليات متتابعة، شكّلت الأبواب الثلاثة التي يتكون منها الكتاب بفصوله المتعددة. ويكشف الباب الأول عن هذا الجدل من خلال دراسة مفهوم «الوحي» الذي وصف به النص نفسه، وعلاقة هذا الوحي بالمتلقي الأول للنص، في سياق حدّد مفاهيم «المكي والمدني» و«الناسخ والمنسوخ» بالمعنى الذي لا يفارق «أسباب النزول». ويهتم

الباب الثاني من الكتاب بآليات النص التي تتمثل في «الإعجاز» و«المناسبة بين الآيات والسور» و«الغموض والوضوح» و«التفسير والتأويل»، وهي قضايا الباب وعناوين فصوله على السواء. ويأتي الباب الثالث مركزاً على الدور الذي لعبه قطب شافعي أشعري، هو الغزالي، في التحول المفهومي الذي أكدَّ الاتباع وثبت النقل وحقق الإيديولوجيا السائدة.

- ٤ -

هذه الخطة التي ينبني عليها «مفهوم النص» كما تصل صاحبه، منهجياً، بأمين الخولي، فإنها تميزه بما يتميز به الخلف الذي يضيف إلى السلف، الإضافة التي تحقق تقدماً في المجال المعرفي الذي ينتمي إليه الطرفان، وذلك في منحى لا تختلف دلالته عن ما قصد إليه السيوطي عندما أشار - في خطبة كتابه «الإتقان» - إلى أن العلوم بحر لا يدرك مداه النهائي، وأنه يفتح لعالم بعداً آخر من الأبواب ما لم يتطرق إليه المتقدمون.

من هذا المنظور، فإن الأصول المعرفية للتفسير الأدبي للقرآن، على النحو الذي حدّده أمين الخولي، تكتمل بوضعها في إطار نموذج منهجي ثلاثي الأبعاد: ترتبط زاويته الأولى بعلم اللغة المعاصر بإنجازاته التي تصل بين البنيوية والأسلوبية والسميوطيقا. وترتبط زاويته الثانية بنظرية القراءة المعاصرة في علاقاتها التي تصل - في مجال الهرمنيوطيقا - ما بين تفسير النص الأدبي والنص الديني والنص الثقافي بوجه عام، في شبكة علائقية من المفاهيم التي تربط بين القارىء والمقروء في فعل القراءة، من حيث هو حدث متعدد العلاقات والمستويات. أما الزاوية الثالثة والأخيرة فترتبط بمجموعة من المفاهيم السوسيولوجية التي تضفي بعداً اجتماعياً، وظيفياً، على الجوانب الإجرائية للزاويتين السابقتين للمنهج، بالمعنى الذي يصل النصّ بالواقع، ويؤكد الجدل بينهما، ويشد المنهج كله - في توظيفه - إلى موقف اجتماعي للباحث من أشكال الصراع الدائر في عصره.

وإذا كانت الزاوية الأولى تصل «مفهوم النص» بعلوم اللغة، فإنها تفعل ذلك من منظور أن البحث عن «النص» ليس في حقيقته سوى بحث عن ماهية القرآن بوصفه نصاً «لغوياً». وذلك فهم يجعل النص «حدثاً» منبنياً، يقوم على عناصر ستة، تتجاوب بينها علاقاته، وتصل بين «المرسل» و«المستقبل» على أساس من «شفرة»

و«سياق»، في هذا الحدث الذي ينطوي على «رسالة»، لا سبيل إلى انتقالها من المرسل إلى المستقبل إلا بواسطة «اتصال».

هذا النموذج المفهومي المأخوذ عن اللغويـات البنيوية، تحديداً عن رومان ياكوبسون، يتحول في التطبيق إلى عمليات إجرائية، يغدو معها النص القرآني «رسالة» لغوية، هي «وحي» يهبط من المرسل الذي لا سبيل إلى أن يكون موضوعاً للدرس، ولكن يمكن التركيز على «الرسالة» ذاتها من حيث مبناها اللغوي، ومن حيث علاقتها بواقع هو «سياق» لهذه الرسالة، ومن حيث علاقتها ـ داخل هذا الواقع ـ بمن يتلقاها، ابتداءً من «المستقبل الأول للنص» وهو «الرسول» ﷺ، وانتهاء بالأبعاد العلائقية التي تتجاوب بها هذه النواحي لتحدد شروط تكوّن الشفرة. وإذا كان ذلك كله يحدد آليات تشكّل النص، في إرساله، من منظور المستويات التي تصل «أسباب النزول» بتعارضات المكي/المدني، والناسخ/المنسوخ، فإنه يحدد ـ بالمثل ـ آليات تشكيل النص، في استقباله، من منظور المستويات التي تسقط «الوحي» على «الإعجاز»، وتصل ما بينهما، والمناسبة بين الآيات والسور، والغموض/الوضوح، والعام/الخاص. وبذلك يكتمل المدخل اللغوي الذي يسهم في فهم المبادىء الأصولية (المعرفية) التي يقوم عليها المنهج بنيوياً.

وإذا كانت الزاوية الثانية ترتبط بنظرية القراءة المعاصرة، فإن هذه النظرية ـ بدورها ـ تصل النصوص الدينية بالنصوص الأدبية في الدائرة الهرمنيوطيقية العامة، على النحو الذي يكشف ـ مثلاً ـ عن بعد جديد من أبعاد الدلالة القرآنية المتوّلدة ما بين عموم اللفظ وخصوص السبب. وتتصل هذه الدلالة بتفاعل النظم الدلالية الثانوية داخل النظام العام للنص، حيث تتجاوز مجموعات من الدوال إطار الوقائع الجزئية المولدة لمدلولاتها، في مقابل مجموعات مغايرة تنغلق على هذه الوقائع دون أن تجاوزها، مشكّلة بذلك ثنائية متقابلة، توازي ثنائية الخاص/ العام، والثابت/المتغير، في النصوص الإبداعية.

وإذا كانت هذه الثنائية ترتبط بالنص، من حيث هو شفرة، أو رسالة متعددة المستويات، فإن هذه الشفرة أو الرسالة تكشف عن الدور الذي يقوم به القارىء، أو المفسر، من حيث ما يكتشفه من علاقات، تنقل الدلالة من دائرة الخصوص إلى دائرة العموم.

وتلك قدرة تمتد من ثنائية الدلالة إلى كيفية بنائها، في ترابطها العلائقي الذي ينطوي على «المناسبة» بين الآيات والسور. هذه المناسبة قد تكون عامة أو خاصة، وقد تكون عقلية أو حسية أو خيالية، أو غير ذلك من أشكال العلاقات التي حددها القدماء، والتي تحدد ـ بدورها ـ احتمالات ممكنة، على المفسر أن يحاول اكتشافها وتحديدها في كل جزء من أجزاء النص. والمؤكد أن اكتشاف علاقات الآيات والسور ليس معناه اكتشاف علاقات مستقرة، كائنة في النص بمعزل عن القارىء أو المفسر، وإنما معناه تأسيس علاقة بين عقل المفسِّر (المستقبل) من ناحية، وشفرات النص ومكونات رسالته من ناحية ثانية. وإذا كانت هذه العلاقة متغيرة بتغير المستقبل والسياق الذي يندرج فيه، فإن «المعنى» أو «الدلالة» الناتجة عن هذه العلاقة دلالة متغيرة، لا تقف عند حدود الوقائع الأولى التي تشير إليها الآيات، بل يمكن أن تمتد وتكون قابلة للتعبير عن، أو الإشارة إلى، وقائع شبيهة، في سياقات الاستقبال التي تختلف فيما بينها، مثلما تختلف في مجموعها عن سياقات الإرسال. وإذ يصل هذا الفهم بين دلالة النص والأفق العقلي الثقافي لعصر الجيل الأول من المسلمين، فإنه يؤكد فاعلية المستقبلين الذين يعيشون في أفق عقلي مغاير.

ولكن ما المعيار الذي يحدد سلامة التفسير، والذي يمايز على المستوى القيمي بين أفق لاحق وأفق آخر تال له؟ إن المعيار مزدوج، في هذا المجال. يرتد ـ في جانب منه ـ إلى الأسلوبيات المعاصرة، حيث مفهوم «القارىء الممتاز»، المأخوذ عن ريفاتير على وجه الخصوص. ويرتد ـ في جانبه الآخر ـ إلى الهرمنيوطيقا الفينومينولوجية ونظريات الاستقبال عند ياوس وآيزر وأمثالهما، حيث مفهوم الأفق الثقافي العقلي لاستقبال النص. إن القارىء الممتاز هو القارىء الذي لا يتوقف عند المستوى السطحي، بل يمضي إلى مستوى دلالي أعمق، ما ظل متمكناً من القوانين التي تساعده في تحليل النص تحليلاً لغوياً، إلى أن يصل إلى قرارة العمق، حيث المستوى الذي يتكشف عن اجتهاد العلماء (القراء الممتازين) وهو الذي يغلب عليه إطلاق «التأويل»، أو صرف اللفظ إلى ما يؤول إليه. وبقدر ما يدرك هذا القارىء الممتاز انطلاقه من أفق ثقافي يفرض نفسه عليه، فإنه يتجاوز مزالق هذا الأفق بالاستغراق شبه التام في النص، وذلك في حال من «الاتحاد» بينه والنص، بما يصل الهرمنيوطيقا الفينومينولوجية ببعض المقولات التراثية التي

أوضحها الزركشي عندما أشار إلى ضرورة إزالة كل أنواع الحجب عن قلب المفسر ليصبح هذا القلب متوحداً، منكشفاً، في حضرة النص. هذا الاستغراق ـ وسوف أعود إليه في الفقرة اللاحقة ـ هو الشرط الأول للوصول إلى «الموضوعية الثقافية» التي تتحقق بتحري القارىء استخدام كل طرائق التحليل وأدواته لاكتشاف دلالة النص، «كما تتحقق من خلال استغراق المؤول في أعماق النص استغراقاً يسبر أغواره».

هذه الموضوعية الثقافية، ـ مهما كانت نظرتنا إليها ـ لا تعني أحادية الدلالة بحال من الأحوال، ولا تعني ثباتها المطلق، بل تعني إمكان تعدد الدلالة بتعدد أفق القراءة، ومن ثم اتصاف التفسير، أو التأويل، بالنسبة المرهونة بالزمان والمكان لا الموضوعية المطلقة. والمسافة جد قريبة بين الأفق الثقافي للقراءة بهذا المعنى، والوظيفة الاجتماعية التي تصل التفسير بصراع المصالح الاجتماعية الاقتصادية في عصر المفسِّر، هذا الصراع الذي يفرض نفسه بأكثر من وسيلة، مباشرة أو غير مباشرة، واعية أو غير واعية، في بعد متميز، يكشف عن الزاوية الأخيرة من النموذج المنهجي التي تتصل بسوسيولوجيا التأويل.

وتتكشف نسبية الموضوعية الثقافية ـ من هذه الزاوية الأخيرة ـ عن العلة التي تجعل من اختلاف «التأويل» نتيجة للشقاق والتعدد الإيديولوجي وليس سبباً له. ولكن إذا كانت الموضوعية تتحقق بتحري القارىء استخدام كل طرائق التحليل وأدواته لاكتشاف دلالات النص، من خلال استغراقه به، فإن حرية القارىء في اكتشاف جوانب من النص لم تكتشف قبل ذلك مكفولة له، مباحة، ما ظلت هذه الحرية متجاوبة مع أفق مصالح الأمة. إن الخلاف في التفسير أو التأويل يظل أمراً يقع داخل منطقة الاجتهاد، ولكن ما يقيم التراتب القيمي في هذه المنطقة هو الوظيفة الاجتماعية للتأويل. وإذا كان الفقهاء القدماء وضعوا أمام أعينهم مبدأ «رعاية مصالح الأمة»، فإن على القارىء الحديث أن يفهم هذا المبدأ فهماً اجتماعياً، فإذا كانت مصالح الأمة تعني مصالح الأغلبية لا مصالح الأقلية، فإن اجتهاد القارىء الذي يراعي هذه المصالح هو الجدير بالقبول، في مقابل الاجتهاد الذي تسقط عنه القيمة، والجدير بالرفض في حالة تعارضه مع هذه المصالح، والذي لا بد أن يكون معارضاً لمقاصد الوحي وأهداف الشريعة التي لا تعرف سوى العدل.

وتلك نتيجة تؤدي إلى إعادة النظر في مفهوم «الإجماع»، ففي عصرنا الذي يخضع فيه الفكر الديني لأهواء الحكام في غير حالة، ويرعى مصالح الطبقات المستغلة المسيطرة في كثير من الأحوال، يتعين إعادة النظر في معنى «الإجماع» وفصله عن «أهل الحل والعقد» الذين يتحولون إلى أدوات إيديولوجية للدولة، أو برامج مقررة في أجهزة الإعلام، ليحققوا مصالح الطبقات المسيطرة. إن "الإجماع الذي يجب أن يعتدّ به في قراءة النصوص الدينية هو الذي يجب أن يستند إلى مناخ ديمقراطي شعبي حقيقي، ويكون معياره مدى تعبيره عن الأغلبية التي تتطابق مصالحها و «مصالح الأمة» بمعانيها الاجتماعية والسياسية التي تقرن العدل بالحرية.

هذا البعد الاجتماعي السياسي للمنهج هو الذي يجعل «مفهوم النص» يتعامل مع «أسباب النزول» بوصفها السياق الاجتماعي للآيات القرآنية. وهو البعد الذي يكشف عن ما تحت القناع الإيديولوجي لكراهية التأويل في الفكر الديني الرسمي، وذلك من خلال المخايلة التي يصادر بها هذا الفكر كل الاتجاهات المعارضة له، دينياً، ويضعها في سلة «الذين في قلوبهم زيغ فيبتغون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة». وتلك مصادرة تتجاوب مع الخطاب السياسي المباشر، الموازي، ال إثارة الفتنة. وهذا البعد نفسه ـ مرة ثالثة ـ هو الذي يكشف المخايلة الإيديولوجية التي تكمن وراء نظرة أهل السنة إلى التاريخ بوصفه حركة منحدرة نحو الأسوأ، تخييلاً بعصر ذهبي مطلق، هو صورة مؤولة لأحلام فقهاء السلطان وليس فقهاء الأمة.

وبقدر ما يكشف هذا البعد الاجتماعي للمنهج، في زاويته الثالثة، عن موقف مؤلف «مفهوم النص»، فإنه يؤكد هذا الموقف عندما يصل ثنائية العامة/الخاصة بأصلها الطبقي، ويكشف عن مخايلتها التي تنطوي على التهوين من قدرة الإنسان وطاقته على اكتشاف قوانين الطبيعة والواقع، وذلك لكي تظل هذه القدرة رهينة إرادة عليا، هي إرادة الخاصة الذين يتوصلون إلى المعرفة حدساً، أو تميزاً، أو ميراثاً. وذلك تأويل لا يختلف عن التلويح بجنة الآخرة للمحرومين من جنة الدنيا، أو تحويل النص القرآني إلى سر مقفل يحتاج إلى جهد خارق، يتجاوز العقل الإنساني، كي تنفتح مغالقه ويكشف عن كنوزه للموعودين بها.

هذا البعد الاجتماعي ـ في النهاية ـ هو الذي يوكل إلى الأشاعرة الدور الإيديولوجي الذي ثبّت توظيف آليات التأويل في خدمة الطبقات المستغلة. ولكن

الغزالي ـ بوجه خاص ـ هو الذي وصل بهذا الفكر (الأشعري) إلى أفقه المغلق، فكان نموذجاً للفقيه الذي يعمل في خدمة السلطان، ونموذجاً للمتفلسف (المعادي للفلسفة) الذي يرسم صورة لعالم أدناه العمال المسخرون في خدمة الملوك لإقامة ملك الدنيا، ووسطه «أهل الدنيا» المسخرون لخدمة «أهل الآخرة»، ويظلل هؤلاء جميعاً الملوك الذين هم المدلول الذي ينطقه التوظيف الطبقي لتأويل الآية ﴿. . . نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدينا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً. . . ﴾ (الزخرف/٣٢).

ومن هذا المنظور، يختتم كتاب «مفهوم النص» بتبرير ما لقيه فكر الغزالي من شيوع في الأجيال التالية. ويرجع ذلك إلى ثنائية هذا الفكر الذي يقدم للعامة وسيلة الخلاص بسلوك طريق الآخرة، ويقدم للطبقات المسيطرة إيديولوجيا الفكر الأشعري الذي يمكنهم من السيطرة على الحياة الدنيا. وتلك ثنائية كانت ـ ولا تزال ـ تتجاوب والواقع الاجتماعي السياسي للعالم الإسلامي الذي أضاف الاستعمار إلى إيديولوجيا استغلاله وبني عليها.

وينهي الكتاب خطابه بما ابتدأ به من إدانة ما أسماه «التفسير الرجعي للإسلام» أو «الاتجاهات الرجعية المسيطرة» في مجالات الفكر الديني، بكشف القناع عن المسكوت عنه في خطابها. ويوازي ذلك، تأكيد ضرورة «الوعي العلمي بالتراث» من حيث هو قرين «الموضوعية الثقافية»، بوصفها الشرط اللازم لإنتاج قراءة للنص، تحقق مصالح الأمة وأحلامها المشروعة العادلة.

ـ ٥ ـ

لا شك أن ما حققه كتاب «مفهوم النص» من إنجاز على مستوى كشف الإيديولوجيا التأويلية، وتأسيس العلم العقلاني المواجه لها، في مجال علوم القرآن، أمر يجعل من الكتاب حدثاً ثقافياً يستحق كل تقدير واحتفاء. ولكن التقدير كالاحتفاء لا يغدو فعلاً عقلانياً مكتملاً إلا بمساءلة الكتاب مساءلة نقدية فيما حققه وما أشار إليه وما حام حوله وما لم يحققه على السواء. وأول ما يستوجب المساءلة في هذا المجال هو العنوان الأساسي للكتاب نفسه، أعني «مفهوم النص»، فالكتاب لا يقدم مفهوماً للنص إلا على سبيل التضمن أو اللزوم، أو على مستوى الغياب وليس الحضور، إذا استخدمنا الرطان البنيوي الذي يحوم حوله المدخل اللغوي

للكتاب، أعني أن ما ينطوي عليه الكتاب أو يشير إليه من إطار مرجعي، يحدد معنى للنص أو مفهوماً له، يتم استنتاجه برد علاقات النص الحاضرة في الكتاب على موازياتها الغائبة عنه، أو متابعة بعض إشارات الكتاب أو تعليقاته إلى ما يترتب عليها أو ما تترتب عليه، ضمناً أو لزوماً وليس صراحة، إذ ليس لدينا شيء ملموس، مباشر، نشير إليه على أنه «مفهوم النص» في مجمل الكتاب، لا من منظور الفكر المخالف للكتاب بكل أشكاله ولا من منظور الكتاب بكل أبوابه.

وأحسب أن تقديم «مفهوم» للنص لم يكن غاية الكتاب الأولى، فالكتاب يظل ـ في المحل الأول، وعلى سبيل التغليب ـ قراءة جديدة للمادة التي يحتوي عليها كتابا «الإتقان» للسيوطي و «البرهان» للزركشي في علوم القرآن، وذلك بقصد أن يثبت الكتاب أطروحته المركزية، من خلال وضع المادة القديمة لعلوم القرآن تحت عدسات القراءة المعاصرة. هذه الأطروحة التي تقوم على إثبات الكيفية التي وقعت بها المناقلة السببية بين القرآن والواقع، اقتضت دراسة معنى الوحي وعلاقته بالمرسل الأول الذي تلقاه وخصائص المدني والمكي وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ. . . إلخ، أي ما يقع في منطقة ما قبل النص، أو ما يمكن تسميته دراسة أدوات فهم القرآن، أو علوم الأداة التي تعين على فهم النص، وليس تقديم مفهوم للنص، بالمعنى النظري الذي يشير إليه مصطلح «المفهوم». بعبارة أخرى، إن الدراسة داخلة في آليات القراءة التطبيقية وليس أصول القراءة النظرية، على نحو لا يجعل من الكتاب دراسة موضوعها «مفهوم» النص بل كيفية «فهم» طائفة من أهل السلف للنص، من خلال مجموعة من الأدوات التي أصلوها واستخدموها في آن. وفرق بين أن تكون «أدوات الفهم» موضوعاً للدرس وأن يكون «المفهوم» نفسه هو الموضوع.

هذا الفرق يلفتنا إلى مجموعة من الأسئلة التي لا يملك القارىء للكتاب سوى أن يطرحها على نفسه، أثناء القراءة وبعدها على السواء. وأول هذه الأسئلة يرتبط بما يطرحه الكتاب على قارئه، في التمهيد الخاص بالخطاب الديني والمنهج العلمي، حين يسأل ـ في جدية وإخلاص ـ ما الإسلام؟ والسؤال، هنا، ملتبس، لا يشير إلى «الإسلام» من حيث هو «نص أول» إلهي ـ إذا استخدمنا مصطلح محمد أركون وأدونيس ـ أو الإسلام من حيث هو «نصوص ثوان» بشرية، يتم إنتاجها من

النص الأول. هذا الالتباس ليس هناك ما يحسمه على نحو صارم في الكتاب، فأداة التعريف التي تسبق «الإسلام» تظل حائمة في سياق من المناقلة المتداخلة بين النص الأول والنصوص الثواني.

هذا السؤال نفسه يجعلنا نطرح سؤالاً آخر حول دلالة «النص» في عنوان الكتاب ومتنه، فليس هناك ما يصل دال «النص» بمدلول محدد، على نحو يحق لنا أن نتساءل معه: هل يشير دال النص إلى القرآن؟ أم أن دائرته أوسع، تشمل القرآن والحديث؟ أم أنها تتسع أكثر فأكثر لتشمل تأويل كليهما في نسق كامل يغدو مرادفاً للنص؟ وإذا كان الأمر كذلك فإلى أي نص نشير: «السني» أم «الاعتزالي» أم «الشيعي» أم «الخارجي» أم غير ذلك من نصوص؟

قد يساعد في الإجابة عن السؤال الأخير ـ دون أن يحسمها ـ أن نلاحظ أن الكتاب دراسة لمعطيات يحتوي عليها كتابان في علوم القرآن، لشافعيين من أهل السنة، هما الزركشي والسيوطي، وذلك أمر جعل الكتاب متجهاً إلى أهل السنة بالدرجة الأولى، ومن منطلق وعي يتجه إلى الفكر المهيمن ليقوم بنقده وكشف أقنعته الإيديولوجية. هذه الملاحظة تفسر قلة التصورات غير السنية لعلوم القرآن، وتفسر تحوّل الكتاب إلى تعقيب على أهل السنة في غير حالة. ولكن الملاحظة نفسها تولد أسئلة أخرى: عن «أهل السنة» الذين يتحولون إلى كتلة صماء أحادية الصفة؛ وعن الجدل الذي لم يتوقف بين نسق الفكر المهيمن والأنساق الهامشية التي لم تكف عن مواجهته؛ وعن تحولات الزمان وعلاقات المكان التي تفاعل معها النسق السني، فتحوّل من الأحادية إلى التعددية. مؤكد أننا ـ في هذا المجال ـ أمام ثنائية أشبه بثنائية الثابت والمتحول. هذه الثنائية تنطوي عليها الأنساق السنية، وتنطوي عليها ـ في الوقت نفسه ـ علاقة الأنساق السنية بغيرها من الأنساق الأخرى (الاعتزالية، الشيعية، الخارجية... إلخ). وما كنا ننتظره من الكتاب هو أن يكشف لنا عن الجدل الذي تقوم عليه هذه الثنائية، في داخل النسق السني لعلوم القرآن، وفي علاقة هذا النسق بغيره، وكيف تحوّلت صفة هذا الجدل من «الجدلية» إلى «تصادمية» أدّت إلى القمع الذي تغلب به الثابت على المتحول داخل النسق نفسه، وخارجه على السواء، وقضى على كل محاولة عقلانية للاجتهاد أو الابتداع.

قد نقول إن كتاب «مفهوم النص» يستخدم «الجدل» في مجال آخر، هو

مجال الأطروحة الأساسية عن «جدل النص والواقع». ولكن هذا الاستخدام يثير السؤال عن الكيفية التي تتناول «الجدل» تناولاً مجانياً، زخرفياً في هذا المجال، فما نراه ـ في الكتاب من علاقة بين النص والواقع لا يدخل في باب الجدل (الديالكتيك) بل يدخل في باب مناقلة السبب والنتيجة، أو العلة والمعلول. أعني أن كون القرآن تشكّل بواقعه أولاً، ثم عاد ليسهم ـ مؤولاً ـ في تشكيل الواقع، لا يدخل في باب «الجدل» من حيث هو هو إلا على سبيل المسامحة والمجاز. وهل حقاً وجد «جدل» بين النص والواقع أم «استجابة» من النص إلى الواقع؟ وهل وجد حقاً «جدل» بين النص والواقع في حالة عودة النص لتشكيل الثقافة، أم وجد «تأويل» للنص كي يفرض المؤول ـ بسطوة النص المؤوَّل ـ معنى بعينه على الواقع؟ إن الجدل حركة تتجاوز طرفيها المتناقضين (النص/الواقع؟) في مركب ثالث، وهو تحول من تعريف إلى آخر، فيما ذهب إليه هيجل. ونحن لسنا إزاء مركب ثالث في حالة علاقة النص بالواقع، أو حتى انتقال من تعريف إلى آخر بل إزاء مناقلة العلة والمعلول، على مستوى «الاستجابة» في النزول عير البشري، أو على مستوى «التأويل» في الاستخدام البشري.

وإذا اضفنا إلى ذلك أن الكتاب ينحاز انحيازاً واضحاً إلى المعتزلة، في تعليقه على أهل السنة، ويضع المعتزلة في بنية تراتب تكشف عن «رجعية» النسق السني، فإن هذا الانحياز نفسه يولّد سؤالاً آخر عن المعتزلة الذين يتجلون خارج الزمان والمكان في الكتاب، وبعيداً عن أفلاك «الواقع» التي يسعى الكتاب إلى أن يشدنا إليها في كل الأحوال. هل يرجع الأمر في ذلك إلى أن مؤلف الكتاب له دراسة قيمة، سابقة، عن المعتزلة، بعنوان «الاتجاه العقلي في التفسير» فآثر أن يترك الاعتزال مجملاً، على سبيل الإحالة إلى نص سابق مسكوت عنه؟ ولكن إذا تركنا نقد طوائف المعتزلة ـ في واقعها المتعدد ـ لأهل السنة، فماذا عن الطوائف المعارضة، المغايرة، الهامشية، بل عن هؤلاء الذين كانوا ينطلقون من خارج دائرة التسليم بالنص الأول نفسه؟

أحسب أن هذا السؤال الأخير يكشف عن طبيعة النظرة المركزية التي ينطوي عليها الكتاب، أعني أن الآليات العقلية التي ينبني بها الكتاب تقوم على منطق مضمن مؤداه أن كل شيء لا بد أن يكون له مركز، واحد، كأنه العلة الأولى،

المطلقة، التي تحجب وجود ما عداها، بل التي لا وجود لأي علة سواها، والتي لا تنقسم على نفسها أو تتصارع في ذاتها، أو مع غيرها الذي لا بد أن يكون له حضور مهما كان حجمه الحقيقي أو المؤوّل. هذا المنطق من التفكير يجعل من الحضور السني في الكتاب حضوراً ميتافيزيقيا، يخل بمبرر استخدام مصطلح «الجدل» الذي ينسرب في الكتاب نغمة متكررة الرجع، وذلك بالمعنى الذي يجعل الطرف الثاني الذي يتجادل معه الفكر السني، أو يتصارع، أو يتقابل، غائباً، ساقطاً في الهوة الإيديولوجية نفسها التي أسقطه فيها الفكر السني نفسه. وأكاد أقول إن نقد النسق السني يتحول ـ لا شعورياً ـ إلى مرآة ينعكس عليها هذا النسق فلا يرى هو، ولا نرى معه، سوى مجتلاه، مع أن مواجهته الحقيقية ينبغي أن تكون بتحويل نقيضه الهامشي إلى ما يشبه الدرع الذي واجه به برسيوس حضور الميدوزا.

وما دمت أتحدث عن المواجهة ودرعها فيجب أن نذكر ما يطلق عليه الكتاب «الوعي العلمي». إن الكتاب يذكر لنا صراحة: «إن البحث عن مفهوم للنص. . . بحث عن البعد الذي يمكن أن يساعدنا في الاقتراب من صياغة الوعي العلمي بهذا التراث» (ص ١٢). ويكرر الكتاب: «إن الدراسة الأدبية ـ ومحورها مفهوم النص ـ هي الكفيلة بتحقيق وعي علمي» (ص ١٣). وهنا، لا يملك القارىء سوى أن يسأل: أليس هذا قلباً للأمور ووضعا للعربة أمام الحصان؟ إن «الوعي العلمي» هو المنظومة التحتية، الأساس المعرفي، الذي ننطلق منه لنقترب من مفهوم النص. وبالقدر نفسه، فإن الوعي العلمي هو الكفيل بتحقيق الدراسة الأدبية، وليس العكس.

ولا أريد أن أتوقف عند «الوعي العلمي» طويلاً؛ فهو صياغة اعتزالية معاصرة، كما أشرت من قبل، تنطلق من مناقلة قانون العلية أو السببية بلوازمه المنطقية، ودمج هذا القانون في سياق عقلاني يصل معاني العدل بالتوحيد من منظور اجتماعي، لا يكف عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في سياقاتهما العصرية. ولكن ما يلفت النظر، حقاً، هو علاقة هذا الوعي العلمي بالإيديولوجيا. إنه يظل نقيضاً لها طوال صفحات الكتاب، تماماً كما يناقض الوعي الصحيح الوعي الزائف. ولكن هذا التناقض الحاسم يهتز، حين يحدد الكتاب معيار «الموضوعية العلمية»، أو «الموضوعية الثقافية»، في التفسير أو التأويل، فيؤكد نسبيتها، وذلك أمر

مقبول. غير أنه يجر هذه النسبية إلى منطقة إنشائية، غائمة، مراوغة، عندما يتحدث عن «استغراق» القارىء في النص، دون أن يوضح المستويات المعقدة لعلاقة الذات بالموضوع في هذا الاستغراق، وسياقات التناص التي تندرج فيها كل من الذات والموضوع على السواء، وذلك بالمعنى الذي يحوّل تداخل الآفاق في «الاستغراق» إلى لغة علمية وليست إيديولوجية؛ أو يدرك الوحدة بين الذات والموضوع، ومن ثم موقف الباحث من بحثه، حيث الذات هي بعض الموضوع، والموضوع هو بعض الذات، في مركب الوحدة الكلية بين الذات والموضوع في مستوياتها الجدلية المعقدة التي لا بد من تحديدها. بعبارة أخرى، أليس الفكر السني (الموضوع) هو جزء من مكونات لاوعي الباحث (الذات) بحكم المربي والتعليم والنسق الثقافي المهيمن الذي لا يفارق لاوعي الباحث حتى في حالة نقده له؟ وإذا تركنا الباحث إلى القارىء وعلاقته بالموضوع المقروء، فما الذي يترسب من القراءات السابقة في قراءته للمقروء نفسه؟ وما المناطق المتداخلة بينه وهذا المقروء ذاته؟ وهل يستطيع هذا القارىء أن يقرأ خارج الأفق الثقافي الذي يعيشه؟ وإلى أي مدى يمكن للمقروء أن ينقرىء خارج هذا الأفق الخاص بإنتاجه؟

إن دلالة «الاستغراق» تنجرف إلى الإيديولوجيا في غيبة إجابة عن هذا كله، فيغرق النص، أو يشحب حضوره، ولا نرى سوى «القارىء الممتاز» (وقد وجد بعض ناقدي ريفاتير في هذا المفهوم شبهة نخبوية طبقية غير ديمقراطية) الذي يستند إلى مناخ ديمقراطي شعبي حقيقي في عصره، والذي لا بد أن يجد في النص ـ سابق الوجود ـ ما يستجيب إلى مصالح الأمة ـ في عصرها اللاحق الوجود.

إن كتاب «مفهوم النص» يؤكد، في أحد سياقاته، أن النص القرآني هو نص الإسلام، وهو أمر يترتب عليه أن الهدف الثاني من الكتاب هو محاولة تحديد «مفهوم موضوعي للإسلام»، مفهوم «يتجاوز الطروح الإيديولوجية من القوى الاجتماعية والسياسية المختلفة في الواقع العربي الإسلامي» (ص ٢٢). ورغم تقدير المرء لهذا الهدف الجميل الذي يحلم به المشروع الكلي الذي ينطوي عليه الكتاب ويشير إلى الرغبة في تحقيقه مستقبلاً، فإن المرء لا يملك سوى التساؤل عن الكيفية التي يمكن أن يتحقق بها هذا الهدف الذي يمثل الكتاب خطوة

لتحقيقه. وهل يمكن أن نتوقع حضور «النص القرآني» بعيداً عن النصوص الثواني التي أعادت إنتاجه تأويلاً وتفسيراً، ومنعزلاً عنها، في وعي أي مستقبل معاصر له؟ وهل يمكن، حقاً، أن نحدد «المفهوم الموضوعي للإسلام» بعيداً عن علاقات التناص المعقدة، في شبكة لا يفارق فيها النص تأويلاته، ولا نقدر معها أن نواجهه من درجة الصفر؟ إن أي مفهوم موضوعي للإسلام لا يمكن «أن يتجاوز» الطروح الإيديولوجية التي قدمتها القوى الاجتماعية والسياسية المختلفة من هذا المنظور، خصوصاً حين نضع في اعتبارنا أن حال وجود النص لا ينفصل عن من يستقبله، وأن القارىء هو بعض وجود النص ومضمر فيه، لأن هذا القارىء (أو المفسِّر أو المؤوِّل) ـ فضلاً عن أنه بعض وجود النص ـ يظل معلقاً في نسيج من علاقات التناص التي تصله، حتماً، بكل الطروح الإيديولوجية السابقة على مواجهته للنص، والمنسربة في الحضور الآني لهذه المواجهة، لأنها جزء من مكونات لاوعي هذا القارىء ـ على الأقل ـ بهذا النص. والمعضلة الحقيقية في تحقيق «المفهوم الموضوعي للإسلام» تتمثل في مواجهة ذلك، تحديداً، والبدء منه.

وإذا تأملنا هذه المعضلة من منظور «الوعي العلمي» الذي يلح الكتاب على تكراره، واجهتنا الضدية الحادة التي ينفصل بها «العلم» عن «الإيديولوجيا»، كما ينفصل الأبيض الناصع عن الأسود الساطع. ولكن ماذا إذا لم يتبين الخيط الأبيض من الأسود على هذا النحو؟ وماذا عن الفارق بين مفهوم «العلم» نفسه في العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية ـ الاجتماعية؟ وماذا عن الوحدة الكلية التي تربط بين ذات الباحث وموضوع بحثه في العلوم الإنسانية والاجتماعية فتمايز بين هذه العلوم، معرفياً، والعلوم الطبيعية؟ هل نعقل «الوعي العلمي» بالنسبية، بالقدر الذي رددنا به «الموضوعية العلمية» إلى «الموضوعية الثقافية المرهونة بالزمان والمكان لا الموضوعية المطلقة» (ص ٢٧١). ولكن ما مدى «النسبية» في هذه الموضوعية الأخيرة؟ وهل تخرج منها الإيديولوجيا أم تدخل فيها بمقدار نسبيتها؟ وكيف نقوم بمعايرتها والتأكد من علميتها (النسبية)؟ هل يكفي أن يكون الإطار المرجعي، هنا، هو التعبير عن مصلحة الأغلبية التي تمثل مصالح الأمة؟ وإذا كان الأمر كذلك، فكيف نسقط البعد الاجتماعي لمصلحة الأمة على البعد المعرفي للوعي الذي يصوغ هذه المصلحة، دون أن نقع في الإيديولوجيا؟ إن الإجابة أعقد من أن يحلها تكرار مصطلح «الوعي العلمي» دون أن يستند إلى «علم» محدد، بالمعنى الذي

تنطوي عليه العلوم الاجتماعية ـ الإنسانية المعاصرة.

وإذا تأملنا، أخيراً، كيف ينعكس «الوعي العلمي»، من زاويته المنطقية، على بنية أبواب الكتاب، واجهنا سؤال عن استنفاد الباب الأول للثنائية التي انطوت عليها مناقلة قانون العلِّية، من منظور تشكل النص بواقعه ثم عودته لتشكيل هذا الواقع. وإذا تركنا معنى الواقع في تاريخيته إلى الثنائية العلِّية نفسها، تساءلنا لماذا لم يقتصر الباب الأول على تشكل النص بواقعه، بحيث يفرغ الباب الثاني للتجليات التاريخية لتشكيل النص (المؤوّل) لأشكال الواقع المتعاقبة؟ إن التمييز بين الطرفين إجراء منهجي يضع النص القرآني من ناحية وتجلياته التأويلية من ناحية ثانية في سياق تاريخي، واضح، يحقق معنى «الوعي العلمي» بأكثر من دلالة. وإذا تركنا الباب الأول إلى الثاني الذي يرد آليات النص إلى الإعجاز والمناسبة. بين الآيات والسور، والغموض والوضوح، والعام والخاص، والتفسير والتأويل، حق لنا أن نسأل عن معنى «الآليات»: أهو الخصائص التي يقوم بها النص؟ أم التقنيات التي تعين على فهمه؟ أم هو الاثنتان معاً، في الدلالة التي تلتبس فيها الخاصية (الغموض/الوضوح، العام/الخاص) بالتقنية التي تعين على الفهم (التفسير والتأويل)؟ وما الفارق بين هذه التقنيات أو الخصائص وبين ثنائيات المكي/المدني، والناسخ/المنسوخ التي لم تندرج تحت عنوان الآليات؟

وإذا أسقطنا البنية المتكررة للبابين الأول والثاني من الكتاب على بابه الثالث، واجهنا السؤال عن مغايرة البنية في هذا الباب الثالث الذي هو بناء مخالف كل المخالفة؟ هل نحن ـ في هذا الباب ـ إزاء بحث عن الغزالي أضيف إلى الكتاب من خارجه، دون أن يتشكل ـ عضوياً ـ من اطراد بنائه؟ وأهم من ذلك لماذا انتقلنا من رصد الظاهرة الجماعية التي تعكس واقعاً إلى فرد صار نسقه مهيمناً على الفكر الديني؟ وعندئذ يأتي السؤال الأخير: أهو نسق الغزالي، وحده، أم نسق المؤسسات الأوسع التي انتسب إليها الغزالي في علاقتها بالتاريخ؟ ألم يكن الأقرب إلى «الوعي العلمي» أن نترك السؤال: «لماذا هيمن فكر الغزالي على الخطاب المسيطر هيمنة تامة؟ إلى السؤال: «لماذا تغلب الخطاب الإسلامي التقليدي على سائر أنواع الخطاب الإجتماعي»؟

إن الأسئلة السابقة، وغيرها من المضمر أو المسكوت عنه، تنطلق كلها من

منطق الإيمان بأهمية كتاب «مفهوم النص»، والأمل في أن يصل المشروع الذي يوميء إليه الكتاب على سبيل التضمن أو اللزوم إلى أقصى درجات تكامله واكتماله، فهي أسئلة مبعثها أن الإنجاز القيمّ الذي حققّه الكتاب يشي بآفاق أكثر وعداً، فنحن إزاء كتاب يشدنا إعجاباً بما تحقق منه إلى ما يمكن أن يتحقق به.

ملاحظات حول الحداثة

ابتداءً، تنبثق الحداثة من اللحظة التي تتمرد فيها الأنا الفاعلة للوعي على طرائقها المعتادة في الإدراك؟ سواء أكان إدراك نفسها، من حيث هي حضور متعين فاعل في الوجود، أو إدراك علاقتها بواقعها، من حيث هي حضور مستقل في الوجود. على المستوى الأول، تبدأ الحداثة من انقسام الوعي المتمرد على نفسه، ليصبح ذاتاً فاعلة وموضوعاً منفعلاً، ذاتاً فاعلة تعيد إنشاء موضوعها الذي هو هي من ناحية، وتعيد صياغة أدوات إنتاج معرفتها بهذا الموضوع من ناحية أخرى. وعلى المستوى الثاني، فإن الوعي المنقسم على نفسه ينشق على واقعه، فيتمرد على أدوات إنتاج المعرفة السائدة في هذا الواقع وعلاقاتها، ويبحث عن أدوات جديدة يؤسس بها معرفة مغايرة، تحرره في علاقته بنفسه على المستوى الأول، وعلاقته بواقعه على المستوى الثاني. ولا يتم هذا التمرد إلا بنوع من الوعي الضدي، ينبع من الإحساس بأن ما أنجز لم يعد يكفي، وأن ما هو واقع يمثل عائقاً أمام تشوق الأنا وأحلامها، وأن القيود صارت كثيرة، وأن الهوية تتمزق بين نقيضين أو نقائض متكثرة، وأن الأفق يخايل بالوعد.

هذا الوعي الضدي علامة فارقة من العلامات التي تؤسس الشروط الملازمة للحداثة، ذلك لأنه وعي مناقض لصفات الإطلاق، اليقين، التسليم، النقل، التقليد، الإجابات الجاهزة، القوالب المتكررة، الذات العارفة بكل شيء. وهو الوعي الذي يستبدل بالمطلق النسبي، وباليقين الشك، وبالإجابة الثابتة السؤال

(*) إبداع، فبراير ١٩٩٢.

الدائم. وهو يؤسس نفسه بوصفه وعياً إشكالياً يرى في الشك علامة العافية، وفي السؤال شرط الوجود، وفي النفي دلالة الحرية. ولأن إبداع الحداثة نتاج حركة هذا الوعي ،فإن هذا الإبداع يتحرك، دائماً، في أفق يجدد تصوراتنا عن الواقع وعلاقتنا به، على نحو ينسرب بالتساؤل والشك والاحتجاج في كل تصور وكل علاقة.

هذا الأفق المعرفي يجعل من رؤيا الحداثة منظومة مختلفة المجالات متعددة الوظائف لكنها رغم اختلاف مجالاتها وتعدد وظائفها تظل منطوية على وحدتها الخاصة بوصفها منظومة، ومن ثم على وظائف متجاوبة، فهي قرينة البحث الذي لا يتوقف لتعرف أسرار الكون، والمضي في اكتشافه والسيطرة عليه، من المنظور الفكري العلمي؛ ومن ثم قرينة الارتقاء الدائم بموضع الإنسان في هذا الكون، من المنظور السياسي الاجتماعي، بالمعنى الذي يبرر الصياغة المتجددة للمبادىء والأنظمة التي تنتقل بعلاقات المجتمع من مستوى الضرورة إلى الحرية، ومن الاستغلال إلى العدالة، ومن التبعية إلى الاستقلال، ومن سطوة الخرافة أو الأسرة أو القبيلة أو المشيخة أو الحاكم المطلق إلى الدولة الحديثة، بمعناها الذي يقرن العلم بالعدل، والمساواة بالحرية، ويقرن الحرية بحق العقل الإنساني في التمرد الدائم على أدوات إنتاج المعرفة السائدة في عصره وعلاقات إنتاجها على السواء.

***

والحداثة قرينة «التحديث» من هذه الزاوية، بل هي الوجه الذي ينصرف إلى الإنشاء والابتداء على مستوى الفكر والإبداع، بينما التحديث هو الوجه الذي ينصرف إلى تغيير أدوات الإنتاج المادية في المجتمع، وتثوير علاقاته، بما يكافىء الحلم الإنساني بالانتقال من أسر الضرورة إلى عالم الحرية الذي لا يكف عن التجدّد، وذلك بالمعنى الذي يجعل من التفكير العلمي المضاد للخرافة موازياً لمنطق الوعي الضدي المناقض للاتباع، فالحداثة كالتحديث تمرد دائم على كل ما يحجر أدوات إنتاج المجتمع وعلاقاته في قيود الاتباع التي تعني التخلف، والتحديث كالحداثة تطلع دائم إلى المستقبل الذي يعد بالتقدم اللانهائي.

إن صدمة «التحديث» ومخايلته تشبه «النداهة» في قصة يوسف إدريس الشهيرة، حيث ينتزع الوعي من سباته الذي ألفه، وينتقل من فضاء إلى فضاء مناقض، وتنتهك براءة تسليمه بقيم الاتباع ليدخل عالماً آخر، يعد بالمغامرة

والتجارب المقلقة، ويستبدل بالبراءة والبكارة التجريب والمهارة. إنه العالم الذي يبدأ بهذه الكتل الحديدية المتحركة التي أنهت العصر القديم لوادي العيون، في الجزء الأول (التيه) من رواية عبد الرحمن منيف «مدن الملح» حين تفجر السؤال: «هذه الكتل الحديدية الصفراء هل يمكن لإنسان أن يقترب منها ويظل سالماً؟ وماذا تفعل وكيف تتصرف؟». هذا العالم الجديد تتملك الأحياء فيه مشاعر الضغينة والنزق والخوف، دون أن يدركوا أو يقدروا بوضوح أي شيء يمكن أن يحدث، ولعلهم ـ مثل سكان وادي العيون ـ يأملون أن يقع في اللحظة الأخيرة أمر يغيّر كل ما يدبر ويخطط، فتعود الأمور إلى ما كانت عليه، وينتهي الحلم القاسي الطويل. ومع ذلك، يظل كل واحد منهم موقناً أن نهاية ما أصبحت وشيكة و «كل واحد يريد رؤية هذه النهاية بنفسه، وأن يعرف كل التفاصيل، حتى أصغرها وأكثرها خفاء».

وإذا كان من الممكن القول إنه لا حداثة دون تحديث، فإن العلاقة بينهما علاقة تلازم بالضرورة، بمعنى أن التحديث المادي لا يمكن أن يتم دون أن يفضي إلى حداثة فكرية. وفي الوقت نفسه، فإن الحداثة تؤسس المهاد الفكري للتحديث وتدفعه إلى الأمام، وذلك بالمعنى الذي يجعل التلازم بين الطرفين تلازماً بين مجالين يتبادلان التأثر والتأثير، ويتقاطعان ويتداخلان في غير حالة.

هذا التلازم بين الحداثة والتحديث يجعل من الوعي الحداثي وعياً «مدينياً» في كل الأحوال، وعياً يبدأ من عالم «الآلة» وعلاقات إنتاجها، ولا يفارق أنساقها المعرفية أو سياقات منظومات المعلومات المرتبطة بها والمتولدة عنها. وسواء كنا نتحدث عن المدينة التي تدخل دنيا التصنيع أو المدينة «الكوزموبوليتية» التي تعيش عصر ما بعد الصناعة، فإن هذه المدينة هي الفضاء المكاني الذي تتولد فيه الحداثة وتتلازم مع «التحديث». وليس الخوف القروي أو البدوي من هذه المدينة هو الذي يلازم الحداثة بل غواية المدينة «النداهة» التي ننجذب إلى عوالمها وأدوات إنتاجها وأنساقها وتعقد علاقاتها، تحدونا الرغبة في الاكتشاف. ويؤرقنا الخوف من بعض ما يحمله هذا الاكتشاف ونظل نندفع في عالم هذه «المدينة» الواعد بكل الاحتمالات؟ نتقبل حضوره الذي ينطوي على المتناقضات، ونقع في غواية ندائه الذي يعد بتغيير كل ما ننطوي عليه من موروثات.

المدينة ـ من هذا المنظور ـ هي الرحم الذي تتولد منه وبه الحداثة. لا

المدينة التي تشبه القرية الكبيرة، ولا المدينة التي لا تفارق العلاقات الإنسانية فيها منطق القبيلة، بل المدينة التي هي النقيض للقرية والبادية، بما فيها من تصنيع يتجاوز الآلات اليدوية، وبما فيها من أنظمة معرفية تتجاوز عوالم الخرافة والسحر، وبما فيها من تنظيمات ومؤسسات تحيل الهوية الخاصة بالفرد إلى رقم من ملايين الأرقام، وبما فيها من تناقضات اجتماعية واقتصادية تؤدي إلى أن تتحول هذه المدينة نفسها إلى ساحة للصراع، فهي مدينة ترعاها مؤسسات السلطات وتوجهها مصالح الطبقات الحاكمة والأجهزة الإيديولوجية للدولة، وتثير الشغب فيها مجموعات الهامشيين والمقهورين والمقموعين. إنها مدينة الأحزاب المتصارعة سياسياً والمصالح المتعارضة اقتصادياً والتيارات المتناقضة فكرياً، حيث البشر الذين يكدحون باحثين عن عدل تحققه الحرية، والإخوة الأعداء الذين يتحاورون بالكلمات أحياناً وبالرصاص حيناً، والمبدعون الذين يستريب فيهم الجميع، ويعانون «قدر الغرف المقبضة» الذي تحدث عنه عبد الحكيم قاسم، الغرف التي تشبه هذه الغرفة:

ليس فيها سوى مكتبة
وسرير
وملصق
جاءت الطائرة
حملت في الهواء السرير
والكتاب الأخير
وخطّت بصاروخها بعض ملصق.

هذه المدينة علامة العالم الثالث والحداثة المميزة لكثير من أفكاره في آن، فهي ليست مدينة «ما بعد الصناعة» الغربية التي تمرد فيها المبدعون على معايير «التقدم» و«التطور و«العلم» و«الآلة»، حيث يقع الإنسان في شراك الآلة، ويستخدم العلم وسيلة للدمار، ولايغدو للتقدم والتطور من هدف سوى إنتاج السلع، على نحو يغترب بالإنسان، ويشيّء الوجود، ويحوّل القدرة الشخصية إلى سلعة متبادلة، إنها المدينة التي لا تزال تتوسل بالعلم لتواجه الخرافة، والتي يرتحل إليها المبدع من القرية، والتي يقول عنها:

يدهشنا أنّا نحب المدينة
وأننا قد اكتشفنا خلسة، في هذه الأبنية الجوائم
أشياءها الدفينة.

المدينة التي تتصارع فيها الكلمة والرقم، والتي تنقسم ما بين ماضيها وحاضرها، والتي تعرف نعمة الجامعة وبركة المسجد وآلة المصنع وزنزانة المعتقل، والتي تتواطأ مع غيرها في صنع مأساة الفتى الفلسطيني الذي لم يعد يملك سوى صوته الصارخ:

وأبحث عن حدود أصابعي
فأرى العواصم كلها زبداً.

في هذه المدينة، يغدو كل شيء نسبياً، منقسماً، متناقضاً، متعدداً، جهماً، مراوغاً، ملتبساً، كأنه رصيف عالم يموج بالتخليط والقمامة، في كون خلا من الوسامة. والحب في هذه المدينة بلا جذور، لا يجرؤ العاشق فيها أن يقول:

صافية أراك يا حبيبتي
كأنما كبرت خارج الزمن.

بل يحلم بما ينجيه، ومن يحب، من قبضة ذوي اللحى والشرطة والتجار. والشاعر يجوب هذه المدينة، صغيراً كالفرحة، ماكراً كالقنفذ:

يسعى
بطيئاً
ضاحك العينين
مسروراً بأن الأرض فيها هذه الفتنة.

ويظل هذا الشاعر «صانع أسئلة»، يملأ الطرقات بهواجسه، يضع اللغة العاطفية جنب الجدار، ويرتكب فعلاً فاضحاً في الطريق العام، وينكفىء على قصيدته التي تضيق به فيلوذ بانحناءة المجاز، ويعاود السعي في هذه المدينة بعجلات الرمز والتمثيل والتعريض والكناية، مراوغاً كالقناع، لاذعاً كالسخرية. ويعرف هذا الشاعر أنه ليس حكيماً أو قديساً، كاهناً أو عرافاً، ويقول لنفسه قبل أن يقول لنا:

إذن.. لا بد من التجريب
ولطالما جربت القليل لتعرف الكثير
ولطالما جربت الكثير لتعرف القليل

وإذا كان التجريب يعني البحث عن تقنيات جديدة، في هذا السياق، فإنه يعني البحث عن معرفة جديدة، عن آفاق واعدة يقرع أبوابها السؤال الذي يلد السؤال. وإذا كانت المعرفة الجديدة تومىء إلى صانع الأسئلة الذي يسعى إلى تعرف نفسه، وتجديد أدوات معرفته بنفسه والعالم من حوله، فإن هذه المعرفة تومىء إلى ما يحدث في الواقع، حيث الضرورة التي تستفز الوعي، والتخلف الذي يثير السؤال، والخرافة التي تناقضها الحداثة. ولا تقتصر هذه المعرفة الجديدة التي يسعى إليها الوعي المحدث على إبداع الفنون والآداب. إنها تمتد لتشمل كل شيء، فالحداثة في الآداب والفنون لا تتحرك معرفياً إلا في مناخ شامل يلازمه وعي التحديث.

***

وإذا كانت الحداثة في الفكر والعلم ابتداعاً للمعرفة ولأدوات إنتاجها، فإن الحداثة في الآداب والفنون ابتداع لرؤيا جديدة ولأدوات إنتاج هذه الرؤيا في آن. إنها فعل مكتمل لوعي متحد ينطوي على قيمة إيجابية. هذه القيمة نتعرفها في الضدية الجذرية التي تواجه اتباعية الموروث، وتواجه غياب الحرية عن الواقع، ومنطق التبعية للآخر أياً كان هذا الآخر، الضدية التي تقرن الحرية بالعدل، وتقرن فعل الوعي الذي تنتسب إليه بفعل التثوير الدائم لأدوات إنتاج الفن، وإنتاج المعرفة بالواقع والكون على السواء. ولذلك فإن الحداثة رؤيا شاملة من حيث هي موقف من واقعها الخاص أو من كونها العام، ولا يمكن النظر إليها ـ من منظور الأدب ـ بوصفها طريقة في القول أو حيلة شكلية، ولا يمكن اختصارها في التوكيد المطلق لأولية التعبير. وفي الوقت نفسه، لا يمكن اختزالها في رؤيا منعزلة عن أدوات إنتاجها، فتغيير الرؤيا لا يتم دون تغيير أدوات إنتاجها، وتغيير أدوات الإنتاج يؤدي إلى تغيير الرؤيا وعلاقات إنتاجها.

هذا التغيير يقع في لحظة المفارقة الجذرية التي يدرك فيها الوعي أنه لكي يبدع العلم فإن عليه أن يعاكس العالم، في فعل من أفعال الانقطاع الذي يغير

المجال كله، كأنه يدخل من جديد في سفر النشأة والتكوين، كما يقول أدونيس بحق. وعلاقة هذا الفعل بماضيه أشبه بعلاقته بحاضره، لا بد أن تنطوي على الانقطاع الحاسم، بالمعنى الذي تؤكده دلالة بيت الشاعر الحداثي القديم، أبي تمام، الذي قال:

فـنـفـسـك، قط، أصـلـحـهـا ودعـنـي مـن قـديـم أب

هذا الانقطاع الحاسم الذي لا يفارق معنى التمرد الأوديبي على السلطة البطريركية لكل الآباء، والسلطة القمعية لكل أنماط الأنـظمة التسلطيـة، هذا الانقطاع الحاسم لا يتشكل إلا في لحظة تاريخية متميزة، لحظة تتقابل فيها الأوضاع الاجتماعية، وتتصارع فيها الاتجاهات السياسيـة، وتتصادم المصـالح الاقتصادية، وتنقسم الثقافة في ثنائيات متقابلة: حيث الهامشيّ في مقابل السائد، والسلف في مقابل الخلف، والاتباع في مقابل الابتداع، والطليعة في مقابل الجماعة، والمتأصل في مقابل الوافد، والقامع في مقابل المقموع. وذلك في سياق اجتماعي، تاريخي، يجعل من رؤيا الحداثة معبرة عن التناقضات المتصارعة في المجتمع، وصائغة لأحلام طليعة، هامشية، مضطهدة، محاصرة بالاتهام، مهوّسة بالأسئلة التي تجعلنا نتطلع إلى أفق مغاير من آفاق تحولات المجتمع.

هذه الشروط المرتبطة بولادة الحداثة تفضي، بداهة، وعلى مستوى التضاد، إلى الشروط المناقضة لموت الحداثة. إنها تموت من داخلها عندما تفقد وعيها الضدي أي حين يتحول هذا الوعي من جذرية رفضه إلى المهادنة المصالحة التي تفقده حديثه، فيغدو وعياً خانعاً مذعناً. وتموت الحداثة من داخلها، حين تفقد تلهب السؤال وتمرد الشك وروح المغامرة ولذعة السخرية وحدة المفارقة وعافية التجدد، أي حين تكف عن مساءلة نفسها، وحين يكف وعيها عن الانقسام على نفسه ليغدو ذاتاً وموضوعاً، أو يجعل من نفسه موضوعاً للمساءلة والسخرية قبل أن يجعل من غيره موضوعاً للمواجهة. وتموت الحداثة عندما تدخل منطقة الإيمان بالمطلقات، وتفارق ضفافها التي لا تعرف اليقين، وحدودها التي لا تفارق النسبي، وتخومها التي لا تحمي نفسها سوى بالسؤال. وبقدر ما تقترب الحداثة من منطقة الإيمان بالمطلقات، وتقع في شراك التعميمات أو برد اليقين، تفـارق روحها المتسائل ونسغها الشاك وحياتها التي لا تعرف سوى النسبي. وعندئذ، تتحول

الحداثة إلى «سلطة» تؤسس تقاليدها، وترسخ قواعدها، وتقنن شروطها، وتنتقل من الجنوح الديونيسي إلى التعقل الأبولوني، وتغدو مذهباً من المذاهب المستقرة في سياقات التيارات الأدبية.

وتموت الحداثة من خارجها عندما تفقد شرطها التاريخي، أي عندما يكتمل تحول اللحظة التاريخية المولّدة لها، فتنقلب اللحظة إلى قطبها السالب أو قطبها الموجب، مفارقة بينية ما بين القطبين بكل ما فيها من توتر وقلق وتمزق وانقسام. وإما أن يطبق الكابوس على اللحظة التاريخية، فتسلم الحداثة نفسها إلى عصر من يأس الانحدار والخنوع والتسليم والاتباع. وإما أن يشرق الحلم على اللحظة التاريخية، فينقلها من فجر أمانيه إلى ظهيرة تحققاته، فتسلم الحداثة نفسها إلى عصر من يقين «المشروع» المسيطر وإطلاقه وكلية أحكامه، حيث يستبدل بالشك الجزم، وبالسؤال الإجابة، وبالسخرية التمجيد.

* * *

وإذا كانت الحداثة ضد كل مشروع ينطوي على مطلقات يقينية، فإنها كانت النقيض الدائم، في الوطن العربي، للمشروعات الدينية في اتباعيتها، والنقيض الدائم للمشروعات الشيوعية في دوجماطيتها. وظلت على صدام مع المشروع القومي في تسلطية دولته. وكان فيما انطوت عليه هذه المشروعات من أحادية النظر ويقينية المعتقد وإطلاقية الأحكام، الذريئة الثابتة لهجوم /موجات/الحداثة العربية المعاصرة والمصدر التقليدي للعداء بين الحداثة وهذه المشروعات. وبقدر ما كانت الحداثة الهامشي المشاغب، المريب، الذي يتشكك فيه الجميع، في ازدهار المشروع القومي ـ وقد انبعثت الحداثة العربية المعاصرة متداخلة معه في النشأة المرتبطة بالخلاص من التبعية التي هي الوجه السياسي للاتباع، ومتقاطعة مع أحلامه عن الحرية والعدل التي هي الوجه الآخر لإنسانية الحداثة ـ فإن هذه الحداثة نفسها تحولت إلى هامشي آخر، مغضوب عليه، متهم بالكفر والإلحاد، في تعاقب المؤسسات المتسربلة بأردية الدين، وبعد سقوط المشروع القومي، وصعود ما يمكن تسميته «إسلام النفط». وكما اصطدمت الحداثة بدولة المشروع القومي في تسلطيتها وتغييبها للحرية ونفورها من الديمقراطية، وتأكيدها بطريركية الحضور السياسي الفكري للزعيم ـ الزعماء، فإن هذه الحداثة اصطدمت باتباعية المؤسسات

الدينية، والبطريركية الأوتوقراطية التي تكرسها الدول التي ظلت تخفي مصالحها وراء أقنعة دينية. ولكن ظلت هذه الحداثة، في كل الأحوال، متقاطعة أو متداخلة مع كل مشروع يعد بالتقدم، ويبشر بأحلام الحرية والعدل، ويؤمن بإنسانية جديدة لا تعرف من المطلقات سوى الإيمان بقدسية السؤال الذي يحطم جدران أي نوع من أنواع اليقين المطلق. وهذا هو سر الحوار بين الحداثة العربية المعاصرة والتيارات الليبرالية الساعية إلى إنسانية جديدة لا تعرف التمييز العنصري أو استغلال الشعوب، ومع التيارات القومية الجديدة التي تحاول مجاوزة البنية البطريركية للمشروع القومي إلى بنية أكثر تحرراً، ومع التيارات الماركسية التي لا تعرف جمود الستالينية أو آراءها الجدانوفية، ومع التيارات الإسلامية التي تحاول تأسيس ما يمكن تسميته «الاعتزال المعاصر».

وربما كان من المهم أن نؤكد ـ في هذا السياق ـ أن حوار الحداثة مع غيرها من المشروعات المطروحة على الواقع العربي، إنما يبدأ من المنطقة التي تتقاطع فيها الحداثة مع هذا المشروع أو ذاك، من حيث رفضه ما عليه الواقع العربي من اتباع وتبعية في آن، ومن حيث ما يقترحه هذا المشروع أو ذاك من آفاق جديدة تغتني بالسؤال والبحث والمغامرة والتجريب، ومن حيث ما ينطوي عليه هذا المشروع أو ذاك من وعي باللحظة التاريخية البينية التي تخلق الحداثة. إن هذه اللحظة البينية، بكل ما تولده من وعي ضدي، يرفض طرفها السالب ويتطلع إلى ما يعد به طرفها الموجب، في انقسامه بين الطرفين، هذه اللحظة هي العلامة الأولى للحداثة؛ العلامة التي تنبئنا أننا إزاء وقت بين وقتين، في لحظة تاريخية يعيها المبدعون كأنها مفرق من مفارق الفصول، وقت بين الرماد والورد، كما يقول أدونيس، الوقت الذي يتمرد فيه المبدع على هويته تمرده على حاضره وماضيه، كأنه يصرخ، وهو يخرج من رحم البراءة أو الهناءة، بما صرخ به قناع أمل دنقل في نهاية «سفر التكوين»:

كينونتي مشنقتي
وحبلي السرى
حبلها
المقطوع.

هذا الخروج نفسه معانقة للريح التي تناقض السكون، وتأسيس للقطيعة التي تزرع الأنا المتمردة في الريح، فتنطقها كل ما تردده «كائنات مملكة الليل» حين تنقطع هذه الكائنات عن موروثها الجامد، أو حين تعلن عن تمردها على حاضرها.

قتلتني أيتها البلاد
في عش غرامك المليء بالكلاب والنمور
والكوابيس، المحاط بالتوابيت،
المغطى بهياكل السلالة التي انحدرت منها
فاتركيني اغتسل في الدم،
ازرع نطفتي في الريح.

وعندئذ، تتحول الذات المحدثة إلى ذات منقسمة على نفسها، تعاني إشكال هويتها الذاتية بالقدر الذي تعاني إشكال هوية الواقع الخاص بها، وذلك بالمعنى الذي يتحول معه هذا الواقع إلى تعارضات لا تصالح بينها، وتتحول الذات الواعية بهذا الواقع إلى انقسامات أكثر عنفاً في صراعها بين الأبعاد الثلاثة للماضي والحاضر والمستقبل، كما لو كانت هذه الذات «محور الزئبق» في قصيدة أنسي الحاج:

كل واحد مني جزيرة
وصحراء وإخوة أشرار
كل واحد مني واحد
بعمق الماء واستراحة الجنون

* * *

وأول ما يلزم عن هذه اللحظة المنقسمة على نفسها في مفارق الفصول أن الذات المحدثة المتولدة في هذه اللحظة لا تعرف يقين الأنبياء، ولا زعامة القواد المنقذين. إنها ذات محرومة من برد اليقين ونعمة التصديق وهالة الزعامة، ذات لا تهبط الأرض كالشعاع السني، بعصا ساحر وقلب نبّي، ولا تقبس إبداعها من نفس الرحمن، ولا تتحول إلى رحمن بين الناس، فهي لا تحتكر معرفة الحقيقة، ولا تعرف سوى السؤال الذي يولد السؤال. إنها ذات من يجعل الخطأ قنديلاً لخطواته،

ولا يعد بغبطة، ولا يتردد في أن يهمس إلى سامعه بحاله على النحو التالي:

واقف على الرصيف أنتظر شخصاً ما
أو شيئاً ما
من ورائي يأتي رجل
لا أعرفه ولا يعرفني يطعنني في الظهر
بلا مبرر، بلا دافع
وقبل أن ألفظ أحلامي الأخيرة
أتوسل إليه ألا يفشي السر.

هذه الذات المحدثة لا تعرف لحظة المجد أو لحظة الانتصار، ولا تحصل في مسعاها بهجة الكشف أو التجلي المطلق للحقيقة، ولا تملك القدرة على تغيير مجرى الأحوال التي تقع حولها، ولا تستطيع أن تحقق فعلياً في واقعها ما تفخر به سوى أن تتمرد على هذا الواقع. وإذا كانت رؤيها علامة على العالم البديل الذي تحلم به، فإن هذه الرؤيا لا تلزم عنها صفات الأنبياء. قد تترسب هذه الصفات من مراحل سابقة على الحداثة، خصوصاً في المناطق المفصلية التي تتخلق فيها الحداثة من نقائضها، فتحمل في بواده إبداعها رواسب ما ترفضه، دون أن تنتبه إلى هذه الرواسب إلا بعد أن تسلط وعيها الضدي على مكوناتها الذاتية، فتجاوز كل ما يشدها إلى ما ترفضه، ومن ذلك الصفات النبوية التي تجعل من الشاعر وريث الحكمة، كنز المعرفة المطلقة، الحكم التُرضي حكومته، العارف بكل شيء. وعندما تستبدل الحداثة بالكائن المطلق القدرات الكائن الذي لم يكن بطلاً فارساً أو حكيماً، تتجلى الذات المحدثة التي تعرف أنها لا تقدر أن تغير الفصول، ولا تتوجه إلى الآخرين كما لو كانوا أهل الكهف الذين عليهم أن يستجيبوا إلى كلماتها المنزلة، كي يفيقوا من سباتهم الطويل. إن المعجزة الوحيدة التي تستطيع الذات المحدثة اقترافها هي أنها تدخل الآخرين إلى عالمها، تغرقهم في انقسامها، تدفعهم إلى التساؤل عن انقسامهم المقابل، وتضرم فيهم نار الشك والبحث، وتمكنهم من أن يسائلوا وعيهم بالعالم في الوقت الذي يسائلون فيه العالم، وتهوسهم بتناقضات اللحظة التاريخية التي يعانونها كما لو كانت فاصلة بين الموت والموت.

الحداثة ـ بهذا الفهم ـ تنبثق في اللحظات التي يتحول فيها التاريخ، حين ينقلب على نفسه، أو يفارق مجراه، أو يتمزق بين نقيضين أو نقائض، كأنه مذبذب بين الماضي والمستقبل، أو بين الحلم الآتي بالحرية والعدل والكابوس الجاثم بالعنف والقمع. في هذه اللحظات، تنبثق رؤيا الحداثة كأنها العنقاء التي تنبثق من رماد التحولِ والفجيعة، والحلُم بتجاوز الماضي إلى المستقبل، والوعي الذي يعيدُ بناء الهوية (الوطنية أو القومية) لتتفجر بالثورة في كلِّ ما يعوقُ حركتها صوب التقدمِ الذي لا نهاية له.

وإذا كان التقدمُ الذي لا حدَّ له، أو نهايةً، هو مبدأ الرغبة في الحداثة، فإن مبدأ الواقع في حركتها لحظاتُ التاريخ المتحولة، المنقلبة من حال إلى حال، حيث الثورة الكاملة للوعي، والتمردُ الجذريُّ للأنا الفاعلة وراء الوعي. هذا الترابطُ بين مبدأي الرغبة والواقع، في الحداثة، هو الذي يحدد علاقَتَها الجدلية بالتاريخ، من حيث هي منفعلةٌ به وفاعلة فيه، فهي منفعلةٌ به لأنها تنبثق عن لحظاتـه الحاسمة، وفاعلة فيه لأنها تسهمُ في توجيه مسار هذه اللحظات بأشكالٍ مباشرةٍ وغير مباشرةٍ.

هذه العلاقة الجدلية هي التي لا تفصل بين حداثة القصيدة عند محمود درويش والشروط التي ينطوي عليها وعي المتلقين، داخل الأرض العربية المحتلة، الممتدة من المحيط إلى الخليج. وهي نفسها التي لا تفصل بين النار التي التهمت بيروت والنار التي حدثنا عنها خليل حاوي، منذ أيام العودة إلى سدوم، في سؤاله الذي يشبه النبوءة:

ما الذي أبقت عليه النارُ
من بيتي، وأتعابي، ومن تاريخ عمري
ما الذي ينبض محروراً طرياً
في رماد المطرح الخاوي بصدري؟

وهي ـ أخيراً ـ العلاقة التي تصل بين المواطن العربي وراكب القطار، في مسرحية صلاح عبد الصبور «مسافر ليل»، حين يتوجه إلينا الراكب بالسؤال، في آخر المسرحية، قائلاً:

ماذا أفعل
في يده خنجر
وأنا مثلكمو أعزل
لا أملك إلا تعليقاتي
ماذا أفعل؟
ماذا أفعل؟

* * *

ولكن علينا أن نلاحظ أن هذه العلاقة بين الحداثة والتاريخ تقوم على مفارقة لافتة، تجعل الحداثة متصلة بالتاريخ ومنفصلة عنه في وقت واحد. إن إبداع الحداثة متغلغل في شبكة علاقات اللحظة التاريخية التي ينبع منها، ويغوص في جذر تناقضاتها وصراعاتها، كي يلتقط أعمق ما في هذه اللحظة التاريخية من دلالة. وعندما يفعل ذلك فإنه يدرك العام في الخاص، والإنساني في المحلي، والثابت في المتحول، فيصبح هذا الإبداع علامة على اللحظة التي يتشكل فيها، تاريخياً، وقيمة مضيئة لكل ما يمكن أن يتجاوب معه في انقسام الوعي، أو حلم الانعتاق، أو تمرد السؤال، في لحظات أخرى، مغايرة، من لحظات التاريخ الإنساني.

وإذا كان لكل حداثةٍ رؤيا يتشكل إبداعُها في تاريخها الخاص، فإن لكل رؤيا حداثية عناصرَها التكوينية التي تتولد عن أفق علاقاتها الخاص، وتتشكلُ فيما يمكن أن يكون نسقاً متميزاً، يرتبط بعلّة تولده من ناحية، وينطوي على ما يبرر الحوار بينه وغيره من الآفاق المغايرة من ناحية ثانية.

إن لكل حداثة نموذجها الخاص، نسقها المعرفي المتميز، أسئلتها التي ارتبطت بهمومها المتعينة، وهي لا تتشابه مع غيرها من الحداثات، أو تتجاوب، أو تؤثر، إلا من خصوصيتها التي تحدد حتى ملامحها العامة التي تلتقي فيها وغيرها. والإنجاز الحقيقي لأية حداثة هو ما حققته، داخل السياقات المتصلة أو المنقطعة للحداثات، حيث يتسم كل إنجاز بتفرد لا يفقده التشابه مع بقية الإنجازات. ومعنى ذلك أننا لا يمكن أن نتحدث عن حداثة مطلقةٍ أو حداثة مركزية، أو حداثة المثال أو الإطار المرجعيٍّ، فالوعي الذي يصوّغ رؤيا الحداثة وعيٌّ يتحرك في تاريخه

الخاص، وهو حين ينقسمُ على نفسه فإنه يفعل ذلك ضمن شروط إنتاج المعرفة في لحظته التاريخية. وحركته الضديةُ إزاء نفسِه لا تختلفُ عن حركته الضدية إزاء واقعه، من حيث هي حركةٌ ضمن علاقاتٍ محددة، في التاريخ، وليست حركةً في الفضاءِ الذي لا تاريخ له. وحتى عندما تتحول حركةُ هـذا الوعي إلى فعـل إيديولوجي، ينبني بهدف تزييف الوعيٍ، فينفي عن حركته صفة التاريخية، ويسقطها في سديم خالص، فإنما يفعلُ ذلك لأنه مثقل «بلحظة تاريخية» تدفعه إلى الفرار منها، ومهوّس بواقع يدفعه إلى مستوى الوهم.

ومن المؤكد أننا لسنا إزاء حداثة واحدة لها تجلياتٌ متنوعة، كأنها الروح الهيجلي الذي يتجلى في أشكال مختلفة المظهر ثابتةِ الجوهر، ولسنا إزاء عناصر ثابتة مطلقة وأخرى متغيرة نسبية داخل حداثةٍ كونية واحدةٍ، مفارقةٍ، كأنها الأجرومية المتعاليةُ لما أطلقت عليه البنيوية الشكلية ـ ذات يوم ـ مصطلح «أدبية الأدب». إن وضع فعل الوعي الذي يصوغ الحداثة داخل سياقه التاريخي يؤكد أننا إزاء حداثات متعددة على المستوى المتـزامن (السينكروني) والمتعـاقب (الديـاكروني) على السواء. أعني إزاء حداثات تتعدد، متوازية، في العصر الواحد، بتعدد الشروط الخاصة بكل مجتمع على حدة. وإزاء حداثات تتعدد، متعاقبة، في العصور المتتابعة، بتعدد المراحل التاريخية المتغايرة.

وليس من الضروري أن نبالغ فنقول إن هناك حداثات بعدد الحداثيين، فالمؤكد أن هناك حداثات بعدد اللحظات التاريخية التي نتجت الحداثة في كل منها بشروط مغايرة وخصوصية مباينة. وما نحتاج إليه حقاً، خصوصاً في مجتمعاتنا المتخلفة، هو أن نبحث عن الشروط التاريخية المنتجة لهذا الاتجاه من ناحية، وعلاقتها بأدوات إنتاجِ المعرفةِ الحداثية من ناحية ثانية، والجدلِ المتوتر بين هذه المعرفة وعلاقات إنتاجها من ناحية ثالثة، والعناصر التكوينية التي يتكـون من علاقاتها النسقُ الخاصُ بكل حداثة من ناحية رابعة.

ومعنى ذلك أن الحديث عن قواعد (أجرومية) ثابتة للحداثة وهْمٌ يشبـه الحديث عن قواعد ثابتةٍ للأدب. إن الدرس الذي تعلمناه من فشل «البنيوية» الشكلية قد أكد لنا أنه لا توجد خصائصُ مفارقة، متعاليةٌ، اسمها «أدبية الأدب» أو شعرية الشعر، فما يسمى الأدبي أو الشعري أو «الجمالي» وظيفة «تاريخية» متغيرة،

وما يتصفُ بصفةِ «الأدبية» في مرحلة قد لا يتصف بها في أخرى، والعكسُ صحيحٌ بالقدر نفسه، وبالمثل، فإن «الحداثة» لا يمكن أن تقوم على «جواهر ثابتة» أو صفات راسخة. إنها رؤيا إبداعية تقوم على وعيٍ ضدي لتاريخ متعين، سواء أكان هذا الوعي هو تاريخ الأنا الفاعلة للوعي، أم تاريخ اللحظة التي يحدث فيها ه إن الحداثي لا يختلف عن «الحديث» من حيث إن كليهما دالٌ متعددُ المدلولِ، فما يعنيه هذا الدالُ لأبي نواسٍ (في الشعر العربي القديم) لا يعنيه لقاسم حداد (في الشعر البحريني المعاصر)، ومدلوله بالقياس إلى أدونيس الشاعر السوري المعاصر يختلفُ عن مدلوله بالقياس إلى رينيه شار الشاعر الفرنسي المعاصر الذي ترجمه أدونيس إلى اللغة العربية، وهمومه بالقياس إلى عبد المنعم رمضان (في شعر السبعينيات في مصر) لا تتطابق وهموم سعدي يوسف بالضرورة.

هذا البعدُ التاريخيُّ للحداثة يكشف لنا عن طبيعة الفعل الإيديولوجي الذي يقوم به أولئك الذين يجعلون من بعض صور الحداثة الأوروبية (المودرنزم Modernism) إطاراً مرجعياً في الحكمِ على أنماطِ الحداثةِ العربية المعاصرة. إن هؤلاء لا يقومون بتزييف الوعي العربي المحدثِ بخصائص حداثتهِ فحسب، ومن ثم ينفون عن هذا الوعي صفة الضدية عندما يجعلون منه تابعاً مقلداً لحداثة أخرى، وإنما يغتربون بالحداثة العربية المعاصرة عن زمنها، وعن واقعها، ومن ثم يغتربون بالأنا الفاعلة لها عن تاريخها، على نحو يباعد بين هذه «الأنا» وجذرية الفعل المعرفيِّ، ويباعد بين الحداثة نفسها وجذرية الفعل الإبداعي. إن الوعي الحداثيَ وعيٌ ضدي، لأنه يضع نفسه وواقعه وتراثه وحاضر الآخر وتراثه موضع التساؤل والشك وليس موضع القبول والإذعان. ومن ثم فإن «ضدية» هذا الوعي مرتبطة بنقائض تقع في التاريخ وبالتاريخ، فهو وعي «ضد» ما هو واقع في لحظة بعينها من لحظات الزمان الفعلي للبشر، وضديته فعل يقع على مفعول محدد، في علاقات واقع محدد، وليست تحليقاً في فضاء الرفض المطلق الذي لا يقع على شيء لأنه لا يرتبط بشيء.

* * *

ومن هذا المنظور، فإن العلاقة بين مفاهيم «الحداثة» الأوروبية ومفاهيم الحداثة العربية لا تنطوي على تشابه الأصل والصورة إلا عند من يؤمن - واعياً أو غير واع - بدونية «الأنا» في حضرة «الآخر» من ناحية، ومن يفرغ كل حداثة من

سياقها التاريخي من ناحية ثانية. والواقع أننا أفرطنا في البحث عن ملامح التشابه بين «حداثاتنا» و«حداثات» الآخر.. بما جعل «الآخر» الإطار المرجعي في كل الأحوال، وجعل من إنجاز «حداثاتنا» انعكاساً لصور هذا الآخر في أغلب الأحوال. وبقدر ما انتهى الإلحاح على المشابهة إلى تحويل العلاقة بين الطرفين المتشابهين إلى علاقة بين أعلى وأدنى، فإن هذا الإلحاح انتهى إلى وضع يدني بالطرفين إلى حال من الاتحاد. هكذا تحدثنا عن أبي نواس بوصفه «بودلير العرب». وعن أبي تمام من حيث هو «مالارميه العرب»، وفرحنا أن غدا عبد القاهر الجرجاني الأنموذج الأصلي لكل من دي سوسير وأي إيه. ريتشارد ياكوبسون ورولان بارت على التوالي.

ولقد ارتبط ذلك الوهم بوهم آخر، انطوت معه حداثة «الآخر الأجنبي على مجلى مغاير من مجالي «المركزية الأوروبية» التي لا نفارقها إلا إلى مركزية أمريكية جديدة، ارتبطت بما أطلق عليه اسم «ما بعد الحداثة، وذلك من منظور تباعد بنا عن الحوار مع كل إنجازات الحداثة خارج دائرة هذه المركزية، خصوصاً لدى أمم العالم الثالث التي كان لا بد أن نبحث بينها عن الشبيه، وأن نفيد من إنجازاتها التي وصلت بين التمرد على «الاتباع» و«التبعية» في فعل واحد لا انقسام بين عناصره.

ويبدو أنه قد آن الأوان لأن ندرك العلاقة المتبادلة بين «الاتباع» الذي ورثناه عن علاقتنا بماضي «الأنا» القومي و«التبعية» التي ورثناها عن علاقتنا بحاضر «الآخر» السياسي ـ الاقتصادي. إن التبعية هي الوجه المعاصر للاتباع، من المجال الذي تذعن فيه الأنا إذعاناً فكرياً أو سياسياً أو اجتماعياً أو اقتصادياً إلى غيرها، وتسلمه قيادها إلى الحد الذي يغدو تقليده قلادة في عنقها. وإذا كانت «التبعية» المعاصرة لـ «الآخر» تجد سندها في «الاتباعية» الموروثة عن الماضي ، فإن هذه «الاتباعية» تسقط نفسها على العلاقة بالآخر، وتؤثل لروح المحاكاة، حيث يغدو كل ما يبتدعه الآخر ملزماً باتباعه، عند من يعتقدون أحقية هذا «الآخر» في أن يكون الإطار المرجعي المحاكى في كل فعل من أفعال التقدم، كما لو كان التقدم نفسه يمكن أن يتم بالمحاكاة التي تتحول معها «الأنا» إلى مرآة لا تعكس سوى صور هذا «الآخر».

وإذا كان مفهوم الوعي الضدي بذاته مناقضاً لهذا الوهم، فإن ما يؤكده هذا المفهوم من تأب على أي شكل من أشكال المحاكاة ينفي قداسة كل ما ورثناه من

أقوال مأثورة تعلمنا أن نرد بالنفي على السؤال: «هل غادر الشعراء من متردم؟ إن مفهوم الوعي الضدي يستبدل بسلب الإجابة عن مثل هذا السؤال الإيجاب الذي يؤكد مغايرة كل إبداع لغيره، ويصل بين القيم الخلاقة لهذه المغايرة وجذرية الرفض الذي تنطوي عليه لكل ما يمكن أن يكون مفعولاً للمحاكاة، سواء كان هذا المفعول في ماضي تراث، «الأنا» أو حاضر عالم «الآخر»، إذ ليس هناك فرق (أو حتى ميزة) بين من يقلد رينيه شار في فرنسا المعاصرة أو يقلد المتنبي في بلاط الحمدانيين؛ فالتقليد واحد في الحالين، وهو نقيض الحداثة من حيث هي «وعي ضدي».

ليس معنى هذا نقض أوجه الاتصال بين الحداثات، بل تأكيدها من الزاوية التي تنفي التقليد، وتنقلنا من الصيغة الإتباعية إلى الصيغة الحوارية، ومن منطق الإذعان التصديقي إلى منطق المساءلة النقدية، فالوعي الحداثي عقل ينفي عن نفسه، دائماً، إذعان النبوة العاجز عن التمرد، وينفي عن نفسه دائماً سطوة التبعية لأي أب، إنه عقل يردد: ليست لنا علاقة بالأب، أو: نحن نفصل أنفسنا، دائماً، عن الأب، عن أي أب، نبحث عن ما يميزنا إزاء الشبيه، أي شبيه، لكن هذا لا يمنع من الإفادة من الأب كأي شخص آخر، ومن الشبيه كأي نقيض.

* * *

ويبدو أن جذرية العداء التي ينطوي عليها الوعي الضدي لكل ما يناقضه وجذرية الخوف من تحول الشبيه إلى قرين هي التي تجعل الوعي الحداثي لا يتقبل من أشكال المحاكاة سوى المحاكاة الساخرة، من حيث هي نزوع عدواني ورغبة تدميرية لموضوعها. ولأن المحاكاة الساخرة تنفي القداسة عن موضوعها، وتخلع عنه هالته التي تصونه وتحميه، وتكشف سوءاته، فإنها تغدو سلاحاً من أسلحة الوعي الضدي في تدميره لنقائضه، ومن ثم في تأسيس فعل التمرد الدائم على أشباهه. وإذ تغدو السخرية والمعارضة بوجه عام وسائل بنائية في تكوين الوعي الحداثي، بما يؤكد ضديته في علاقته بنقائضه، فإن هذه الوسائل تؤكد صفة «الضدية» في علاقة هذا الوعي بنظائره نفسها، فنحن إزاء وعي لا يتوقف تمرده على نفسه في سياق تمرده على غيره من النقائض والنظائر على السواء.

ولا يعني هذا الفهم - بالتأكيد - أننا نقطع الروابط بين الحداثة العربية المعاصرة والحداثات المتعددة في العصور السابقة للتراث أو الحداثات المتعددة

في أي مكان في عالمنا المعاصر. إن كل حداثة تؤكد نفسها ـ في جدلها مع تاريخها الخاص ـ بحوارها مع كل تجارب الحداثات السابقة عليها والمعاصرة لها، في تراثها أو في أي تراث غيرها. أعني أن كل حداثةٍ تبحث عن النظائر في سعيها لمواجهة النقائض المعادية. وهي في ذلك تشعر بضرورة الإفادة من كل ما يقع تحت طائلة إدراكها. ولكن البحث عن النظائر لا يعني التطابق، أو النسخ، أو التكرار؛ فالمشابهة لا تصل بطرفيها إلى حال من الاتحاد إلا إذا نفت عن نفسها صفة المشابهة. والبحث عن النظائر تأكيدٌ لحضور الأنا ودعم لوجودها الفاعل بالقياس على أفعال الإبداع السابقة أو المعاصرة. وكلما اتسعت دائرة النظائر اتسعت دائرة الإدراك خبرة. ولكن إذا كان الوعي المحدث لا يكتمل إلا من خلال جدلهِ مع نقائضه، وانقطاعه عنها، فإن هذا الاكتمال لا يتحقق إلا بجدله مع نظائره وانقطاعه عنها في الوقت نفسه، فالحوارُ مع النظير كالحوار مع النقيضِ وجهان لعملية واحدة، متحدة، تتعرف فيها الأنا نفسَها من خلال غيرها الذي هو شبيهُها في جانب ونقيضُها في آخر.

والحوار مع حداثات الماضي، في التراث العربي، من هذا المنظور، هو الوجه الآخر للحوار مع حداثات الآخر الأوروبي، في الغرب الحديث أو المعاصر، وذلك بمعنى أقرب إلى المعنى الذي تتلهبُ به هذه الروحُ المتمردةُ، في قصيدة الشاعر العراقي سعدي يوسف، «خماسية الروح» خاصة في هذا المقطع الذي يقول:

طَلَقة هذه الروح
مجنونةٌ، هي لا تشتري بالفداحة غير عذاباتها
تستجير بـ «رامبو» لتأخذَ من شحناتِ بنادقه
الحبشيات واحدة. تهبط الليل في الماء مأخوذةً
بارتعاشات بشار المحتضر.

ولكن «الآخر» الأوروبي ينطوي على غواية خاصة تَفْتنُ الحداثة العربية المعاصرة. وتتسرب «المركزية الأوروبية بين أعطافِ هذه الغوايةِ، مراوغة، مخاتلة، مهددة بتدمير الخصوصية في غير حالة، على نحو تعلو معه أصوات المودرنزم الخاصة بغرب أوروبا على كل صوت غيرها وذلك قبل أن تبدأ أصوات ما بعد المودرنزم Postmodernism، وتتكرر أمثولةُ ولعِ المغلوب بتقليد الغالب، ونقرأ

تنظيرات عربية عن الحداثة كأنها ترجمةٌ عن الحداثة الفرنسية أو الإنجليزية، ونطالع تطبيقات نقدية عربية كأنها نماذج حكائية لدراسات معروفة عن المودرنزم الأوروبية، على نحو تنقلب معه الغوايةُ إلى مخايلة إيديولوجية، تنتفي معها هوية الأنا ويغتربُ عنها زمانها ومكانها.

من المؤكد أن هذه الغواية شرط من الشروط التي يُنتج في ظلها الوعي العربيُّ المعاصرُ معرفَته بواقعه المتخلف، الذي يتسللُ هذا الآخر إلى أسباب تخلفه بأكثر من معنى. ولا شك أن هذه الغواية سوف تتصاعد مع تصاعد أعلام النظام العالمي الجديد الذي لا يعني شيئاً ـ إلى الآن ـ سوى الهيمنة الأمريكية على العالم كله، كأننا على أعتاب، أو أحد أقطار، امبراطورية كونية واحدة تتحكم في كل شيء، وتسقط أنساقها القيمية على كل أقطارها. ولا سبيل إلى مقاومة هذه المخايلة الجديدة بالعودة إلى مخايلة مناقضة، هي صورة مقلوبة لها، عن نقاء الهوية أو صفاء الخصوصية أو أمجاد الماضي، بل السبيل الوحيد هو تأكيد ما ينطوي عليه الوعي المحدث من قدرة نقدية وإحساس ضدي بالضرورة. يضاف إلى ذلك ما ينطوي عليه هذا الوعي من نفور من «الواحدية» بكل ألوانها، ومن هيمنة طرف على بقية الأطراف، فالوعي الضدي للحداثة ملازم لمبدأ الحوار الذي تتكافأ فيه الأطراف، حيث لا يملك طرف واحد مهما كان، أو يدعي، أنه ينفرد وحده بالمعرفة أو الإبداع. إن تأكيد مبدأ الحوار من حيث علاقته بالوعي المحدث، وتأكيد الطبيعة الضدية للوعي المحدث من هذه الزاوية، يستبعد الوقوع في أسر التبعية التي تغدو اتباعاً، والعكس صحيح بالقدر نفسه، ويستبدل بمنطق الغواية منطق الحوار، وبسطوة الآخر ـ الموضوع استقلال الأنا ـ الذات.

وما يشجع على المضي في هذا السبيل أن الإنجازات الحداثية حقاً من الحداثة العربية المعاصرة، هي الإنجازات التي تستبدل بالعلاقة التقليدية بين الشرق والغرب شكلاً آخر من علاقة متكافئة، على نحو لم يعد معه الشرق هو التابع الطفل والغربُ هو الشيخ المعصوم، بل أصبح الاثنان طرفين في عالم معقدٍ، متغير، متحول، لم يعد فيه الغربُ غرباً واحداً، ولا الشرقُ شرقاً واحداً، كما لم يعد الرأسمالي رأسمالياً بالمعنى التقليدي، ولا الشيوعي شيوعياً بالمعنى المألوف، لقد دخلنا عالماً جديداً، أكثر تعقيداً مما كانت تشير إليه قصائدُ الحداثة العربية،

منذ أواخر الستينيات. ولكنها ـ على الأقل ـ كانت ترهصُ بتحوله، حين كنا نقرأ ـ في «المسرح والمرايا» ـ لأدونيس قوله:

كان شرق كالطفل يسألُ
والغرب شيخه المعصوم يستصرخُ
بُدّلتْ هذه الخريطةُ
فالكون حريقٌ
والشرق والغرب قبرٌ
واحدٌ
من رمادة ملمومٌ.

ولا سبيل أمام الوعي المحدث للخروج من رماد القبر سوى أن يولد فتياً كالعنقاء، فيدمر ماضيه السالب ليؤسس مستقبله الموجب، ويحاور كل ما حوله في سبيل تحقيق ولادة جديدة لعالم جديد لا مجال فيه لهيمنة طرف واحد، ولا مجال فيه لهذا التعارض التقليدي بين الشرق والغرب.

* * *

هذه النزعة الإنسانية المتميزة لا تنفي عن شعر الحداثة العربية المعاصرة خصوصيتها، ولا تسلبها حق الحوار مع ماضيها أو حاضر الآخر، والأهم أنها تدعو إلى نهج خاص في قراءتها. وأحسب أننا لن نتعرف هذا النهج أو نمتلكه إلا بنقد حداثي، ينطلق من الوعي الضدي الذي ينطلقُ منه شعرُ الحداثة نفسُه، ذلك لأن الناقد الحداثي، كالمبدع الحداثيّ، هو الذي يبدأ عمله بأن يلقي على نفسه هذا السؤال الملحاح:

كيف يمضي إلى كوكب ليس يعرفه؟ هذه الطرقُ المستقيماتُ ماثلة منذ أن كان طفلاً. وهذا الترابُ.

هذا الترابُ الجميلُ، الترابُ المموه بالناس، من أين يأتيه؟ من أين يقتاده للمتعب؟

إن مهمة الحداثي، مبتدعاً وناقداً، هي اقتيادُنا إلى المتاعب، وتدميرُ الإذعان

المطمئن لعالمنا، والاحتجاجُ الدائمُ على كل أشكال القمع، والرفض الجذري لكل ألوان الخنوع، والتأبي الجذريُّ عن كل أوجه الموت في الحياة والفن والفكر. والخطوة الأولى في ذلك هي الإلحاحُ على السؤال الذي يولّدُ السؤالَ، فالحداثةُ ـ في النهاية ـ هي فنُ السؤالِ الذي لا يقنع بجواب. السؤال الذي ليس مجرد استفهام بل نمط وجود وعلامةُ هويةٍ. وسوف تحقق هذه الملاحظات هدفها لو تحولت إلى أسئلة تولدُ أسئلة عند من يطالعونها.

إسلام النفط والحداثة

إسلام النفط أو «البترو إسلام» مصطلح صاغه فؤاد زكريا، في مقال قصير لافت[1] لوصف أحد التجليات التأويلية المعاصرة للإسلام في منطقة الخليج والجزيرة العربية، حيث تتباعد الصورة المتأولة للإسلام عن المعاني الجذرية الأساسية للنص الإسلامي الأول، وتتحول إلى تجليات تخييلية تركز على مظاهر شكلية للتدين من ناحية، وتؤدي دوراً إيديولوجياً هدفه تبرير العلاقات الاجتماعية المرتبطة بملكية الثروة البترولية والإبقاء عليها من ناحية ثانية، فالهدف الأول والأخير لهذا «البترو إسلام» ـ فيما يوضح فؤاد زكريا ـ هو الحفاظ على علاقات الملكية المرتبطة بالثروة البترولية، والإبقاء على نوع العلاقات الاجتماعية القائمة في منطقة الخليج والجزيرة العربية، حيث تسيطر القلة على الكثرة، وتغدو الثروة البترولية امتيازاً لنخبة تعمل في خدمتها مؤسسة دينية تعبر عن مصالحها، وتبرر وجودها، وتضفي شرعية على علاقاتها، عملاً بالمبدأ القديم: «الملك بالدين يبقى، والدين بالملك يقوى»[2].

هكذا، تتخلق بنية فكرية دينية، ينعكس فيها البناء الاجتماعي، على نحو يسقط مصالحه على الشريعة ويبرر نفسه بها، فيعيد إنتاج النص الأول لصالح علاقات هذا البناء، بواسطة مجموعات من التأويلات المترابطة التي تشكل ـ في النهاية ـ نسقاً من الوعي، يغطي مختلف جوانب السلوك والاعتقاد. هذا النسق له

(*) بحث قدّم في ملتقى «الإسلام والحداثة»، لندن، ١٩٨٩.

(١) فؤاد زكريا، الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة (القاهرة ١٩٨٦)، ص ٢١-٢٦.

(٢) ابن المعتز، كتاب الآداب (ت. كراتشكوفسكي) ص ٩٢.

علاماته السلوكية التي تتمثل في الحجاب واللحية والجلباب القصير وتوقف العمل في مواعيد الصلاة وتحريم قيادة المرأة للسيارات، ومنع الاختلاط بين الرجل والمرأة، والنظر إلى المرأة بوصفها عورة مثيرة للغرائز، وتحويل أداء الشعائر الدينية إلى غاية شكلية مستقلة، فارغة من مضمونها السلوكي والأخلاقي والاجتماعي الأول. وهذا النسق له كذلك قواعده الاعتقادية حيث «النقل»الذي يمثل نقيض ما يمكن أن يلعبه «العقل»، و «الاتباع»الذي يناقض «الابتداع»، و «التقليد» الذي يعني «جبراً» يناقض الاختيار.

وأياً كانت العلامات أو القواعد التي يحتويها هذا النسق في علاقاته فإن غايته، من حيث هو نسق، تبرير الفكر المؤول لعلة إنتاجه، وتهيئة الأفراد المستهلكين لتصديق هذا التبرير والعمل بمقتضاه، على نحو يحقق المعنى السالب للإيديولوجيا، من حيث علة تولدها التي تجعل منها قناعاً للتوجهات السياسية الاجتماعية لمن ينتجها، ومن حيث وظيفتها التي تجعل منها وعياً زائفاً، يحول بين الإنسان وإدراك العلاقات الفعلية في تاريخه.

هذا النسق الذي تمثله بنية الإسلام النفطي يحتاج إلى دراسات متعددة، متأنية، تكشف عن عناصره التكوينية، وعلاقاته التوليدية، على كل المستويات التي لا ينفصل فيها النسق عن ممارساته المادية. ولا شك أننا في حاجة إلى دراسة تقارن هذا النسق بالأنساق المعاصرة له، من حيث هو نمط تأويلي، لتكشف عن خصوصيته، وتلقي الضوء على جانب من إيديولوجيا الخطاب الديني التي لا تنفصل عن أوجه الصراع السياسي الاجتماعي الموجود في الوطن العربي. ولكن مثل هذا النوع من الدرس التفصيلي المقارن يجاوز الهدف الآني لهذا البحث الذي يريد التوقف عند هذا الإسلام النفطي، من حيث الآلية التي يستجيب بها إلى الحداثة، والكيفية التي تستند بها هذه الآلية إلى أصول فكرية قارة، وما يرتبط بهذه الآلية ـ أو يترتب عليها ـ من منطوقات تتشكل في خطاب هذا الإسلام.

ومن الضروري أن نؤكد ملاحظتين في هذا المجال. أولاهما، أن «إسلام النفط» تأويلي ابتداء، وأن العلاقة بينه و «الإسلام» بألف لام التعريف، أي الإسلام من حيث هو نص أول، علاقة تولد وليست علاقة تطابق. إن هذا لا يطابق ذاك كما تطابق الصورة أصلها في مرآة، وإنما يتولد عنه كما يتولد الفرع عن الأصل، ولكن

على نحو يتخذ معه الفرع تشكلات مغايرة وظيفياً، لعوامل خاصة به، من حيث المكان السياسي والزمان الاقتصادي للفرع نفسه. بعبارة أخرى، إن علاقة إسلام النفط بالإسلام - النص الأول (لو استخدمنا مصطلح أدونيس - أركون)[٣] - هي علاقة النص الثاني بأصله الذي يعيد إنتاجه لصالحه الخاص، من حيث هو نص ثان، عبر وسائط يمكن أن تسقط جوانب من النص الأول أو تضيف إليه، وأن تضخم أو تصغر، أو تعيد ترتيب بعض المكونات، أو تركز على بعضها دون بعض... إلخ، فيما ظل النص الأول «حمال أوجه»، يمكن أن يتوافق بعضها، أو كلها، تأويلاً، والغاية النهائية لإعادة إنتاج النص الأول. وإذا كان هذا يعني أن إسلام النفط أحد النصوص الثواني المنتجة لصالح لحظة زمانية، ومجموعة بشرية، فإن الإشارة إليه ليست إشارة إلى النص الأول بحال. ونقده أو تحليل خطابه ليس نقداً أو تحليلاً لخطاب النص الأول (الإلهي) بل نقد وتحليل لأحد النصوص الثواني (البشرية) التي تصوغ خطاباً إيديولوجياً يعبر عن مصالح فاعليه.

ويقودنا ذلك إلى ملاحظة أخرى مؤداها أن إسلام النفط، من حيث هو نص ثان، يتفاعل تفاعل التناص مع كل النصوص الثواني السابقة عليه أو المعاصرة له. ولكن علاقته دالة بالنصوص التي تحتويها شبكة التراث النقلي، والتي تمثل نقيضاً للاتجاه العقلاني التجريبي من ناحية والاتجاه الصوفي الإشراقي من ناحية ثانية. إن إسلام النفط يمنح من المخزون النقلي (الاتباعي) الذي ظل معادياً للحداثة طوال عصور التراث، ويؤسس علاقة متميزة بفكر الحنابلة. الذي تمثله كتابات ابن الجوزي وابن تيمية بوجه خاص، وهي كتابات لها علاقاتها الأصولية التاريخية بالمذهب الوهابي، أهم المذاهب النقلية السائدة في منطقة الجزيرة العربية[٤].

وما يلفت الانتباه أن أصل «التقليد» الذي يصل بين نصوص إسلام النفط ونصوص فكر الحنابلة يسقط نفسه على العلاقة بينهما، فهي علاقة تشابه يدني بطرفيه إلى حال من الاتحاد. وإذا كان «المقلد» يكرر صوت السابق عليه، كما تكرر الصورة المرآوية أصلها، فإن إسلام النفط يكرر الأصوات السابقة في التراث

(٣) مواقف (العدد ٥٤، ربيع ١٩٨٨) ص ٤-١٢.

(٤) راجع محمد جلال كشك، السعوديون والحل الإسلامي - مصدر الشرعية للنظام السعودي، القاهرة ١٩٨١.

النقلي، في حال من التشابه الذي ينطوي على دلالات دينية واجتماعية وسياسية وإبداعية، تبدأ وتنتهي بضرورة الاتباع السلبي من غير نظر في الأدلة.

ويجد «التقليد» الاتباعي (الذي يصل بين الصورة وأصلها) ما يدعمه، ويبرره في المأثور الذي تنطقه دوال من قبيل:

- قدم الإسلام لا يثبت إلا على قنطرة التسليم.
- إن الشيطان مع الواحد.
- الشيطان مع من يخالف الجماعة.
- قف حيث وقف القوم، وقل بما قالوا، وكفَّ عما كفوا، واسلك سبيل السلف الصالح.
- إياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.
- ما ازداد صاحب بدعة اجتهاداً إلا ازداد عن الله عز وجل بعداً.
- النظر إلى الرجل من أهل السنة يدعو إلى السنة وينهي عن البدعة عبادة.
- البدعة أحب إلى إبليس من المصعية، المعصية يثاب عنها، والبدعة لا يثاب منها(٥).

هذه الدوال تشير إلى أصول نقلية يتم تأويلها في الممارسة الإيديولوجية، فتتحول إلى مخايلات تقرن التقليد بسلامة الدين، وتصل أعمال العقل بالبدعة، وتربط البدعة بالضلالة المفضية إلى النار. وفي الوقت نفسه، تتسع بمفهوم البدعة لتجعل منها قرينة كل فعل إنساني يسعى إلى اكتشاف أفق مغاير، استناداً إلى ما يقوله الحنابلة، فالبدعة:

« عبارة عن فعل لم يكن فابتدع. والأغلب في المبتدعات أنها تصادم الشريعة بالمخالفة وتوجب التعاطي عليها بزيادة أو نقصان. فإن ابتداع شيء لا يخالف الشريعة ولا يوجب التعاطي عليها فقد كان جمهور السلف يكرهونه، وكانوا

---

(٥) راجع ابن الجوزي، «تلبيس إبليس» (القاهرة ١٣٦٨ هـ) ص ١١-١٨ والصابوني، الرسالة في اعتقاد أهل السنة وأصحاب الحديث والأئمة (الكويت ١٩٨٤) ص ٥٦، ١١٣، والملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع (بيروت ١٩٧٤) ص ١٢.

ينفرون من كل مبتدع، وإن كان جائزاً، حفظاً للأصل وهو الاتباع»[٦].

وإذ يرادف الاتباع الحفاظ على الأصل فإنه يخالف الابتداع ويعاديه دفاعاً عن الشريعة، فالله سبحانه وتعالى قد «أمر خلقه بلزوم الجماعة.. وندبهم إلى الاتباع وحثهم عليه، وذم الابتداع»[٧].

هذه الاتباعية تستند إلى مقولتين أساسيتين، هما بمثابة عنصرين تكوينيين مركزيين، يتشكل من تجاوب علاقاتهما النسق الإيديولوجي لهذا النوع من الإسلام. وتتصل أولى المقولتين بتصورات الزمن (التاريخ) وتتصل الثانية بتصورات الإنسان (الفاعل الملغى في التاريخ). أما المقولة الخاصة بالزمن فتقودنا إلى مفهوم التاريخ الذي يرتد إلى أصله، بالمعنى الذي يوقع التصور الخطي الأفقي للزمن على تصوره الدائري، حيث يتحول الزمن إلى حركة متكررة، ثابتة، تقع على نقاط خط منحدر، هابط، بدايته الإيجاب المحض ونهايته السلب المطلق، فلا يغدو التاريخ حركة صاعدة توازي ارتقاء الإنسان، وتطور وعيه الموازي لتطور فعله الصاعد على سلم التقدم، درجة درجة، مع التراكم الكمي والكيفي للمعرفة التي يصوغها، والأفعال التي يصنعها، بل يغدو التاريخ حركة هابطة في الزمن الذي هو نفسه حركة دائرية متكررة على خط منحدر، ينحط دائماً كلما مضينا صوب المستقبل، وتباعدنا عن الماضي الأول الذي هو نقطة البداية، والمنهج، والأصل، والمثال.

وتجد هذه المقولة (التي أولاها أدونيس عنايته)[٨] ما ينطقها في التأويل النقلي للحديث «خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم» وما يوازيه من أنه «ليس عام إلا والذي بعده شر منه»، أو «ما من يوم إلا والذي بعده شر منه» مما يؤكد تأويله انتقاصاً استهلالياً من تقدم المعرفة الإنسانية وتبريراً لصيغة «العلم في نقص» التي بسطها الشاطبي بقوله:

---

(٦) ابن الجوزي، السابق، ص ١٦.

(٧) ابن أبي يعلى، «طبقات الحنابلة» (القاهرة ١٩٥٢) ٢/٢٢.

(٨) راجع أدونيس، الثابت والمتحول (بيروت ١٩٧٤-١٩٧٨ في ثلاثة أجزاء)، الجزء الخاص بتأصيل الأصول من الكتاب الثاني. وانظر حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (القاهرة ١٩٨٨ في خمسة مجلدات).

«المتأخر لا يبلغ من الرسوخ في علم ما بلغه المتقدم
وحسبك من ذلك أهل كل علم نظري أو علمي،
فأعمال المتقدمين من إصلاح دنياهم ودينهم على خلاف أعمال المتأخرين»[٩].

وهي مقولة تبرر ثلاثية النقل والاتباع والتقليد، فما دام التاريخ منحدراً، والمعرفة هابطة، فالابتعاد عن الأصل يرادف السقوط المنحدر، على سلم المعرفة والقيمة، ولا نجاة إلا بالعودة إلى الأصل اتباعاً، وتصديق كل ما يصدر عنه تقليداً، والالتزام بما يروى عنه نقلاً. وعندما تنعكس الصيغة على مجال الإبداع الأدبي فإنها تنتج أدباً تقليدياً/اتباعياً/نقلياً. وفي الوقت نفسه، تخلق وعياً أدبياً يتأبى على التغير، وينفر من التحول، وينحو إلى الاستجابة العدوانية لكل ما يمثل «إحداثاً» أدبياً، يخرق المعهود ويخرج عن المألوف.

والعلاقة بين مقولة الزمن ومقولة الإنسان علاقة عضوية. وسواء كنا نتحدث عن الزمن الدائري أو الزمن المنحدر فالنتيجة واحدة، إذ لا تعني حركة الدائرة سوى الجبر الذي ينتقل من العلة إلى المعلول الذي يلزم علته ـ كما تلزمه ـ وجوداً وعدماً. أضف إلى ذلك أن الزمن المنحدر يشير إلى اللزوم نفسه الذي يفرض جبريته على الفعل الإنساني في قدر مقدور. إن الزمن في الحالين يسقط نفسه ميتافيزيقيا على الإنسان الذي تنحدر حركته الفيزيقية، جبراً، على مستوى السلب في التاريخ المتعاقب، وتثبت هذه الحركة على نحو أشبه بـ «محلّك سر»، جبراً، على مستوى الإيجاب في العلم/المعرفة/الأدب المتكرر. وإذا كانت كل دورة للزمن لا تفارق جبرية تكرارها، فإن جبرية الكائن الدائر معها صورة أخرى من الجبرية نفسها. وإذا كان كل تباعد عن النقطة التي يمثلها الأصل الأول استمراراً في الانحدار المقدور على الكون، فإن هذا التباعد انحدار مقدور بالقدر نفسه على الكائن الذي لا تفارق جبريته جبرية كونه.

بعبارة أخرى، إن الجبر الميتافيزيقي الذي يجعل الزمن الدائري هابطاً أبداً يسقط نفسه على الجبر الفيزيقي، ويغدو الإنسان صورة أخرى للزمن الهابط،

---

(٩) الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام (دار الفكر للطباعة د.ت) ٦٢/١ وانظر البيجوري، تحفة المريد على جوهرة التوحيد (القاهرة ١٩٣٩) ص ٩٠.

والعكس صحيح بالقدر نفسه. وربما كان الأدق أن نقول إن صورة الإنسان المجبور تسقط نفسها على الزمن فيكتسب وعاء الفعل الإنساني دلالة محتواه المنفي الفاعلية في سياق يؤكد تواشجه الفيزيقي والميتافيزيقي ما يتولد عنه من تصورات اجتماعية وسياسية وإبداعية وأدبية، لا تفارق صورة الكائن الذي توازي صفته «الاتباعية» صفته «الجبرية»، بالمعنى الذي يجعل الجبر الملازم لانحدار الزمن التاريخي صورة منعكسة عاكسة للجبر الملازم لانحدار الفعل الإنساني.

ترى ما القيمة التي يمكن أن ينطوي عليها «الإنسان» مع هذه المقولة؟ إنه يتحول إلى كائن مهين، مطبوع على ما هو عليه، خطاء بطبعه الذي تسيطر عليه نفس «لوامة» تكرر ضلالتها من عصر إلى عصر، في الزمان الذي هو صورة الإنسان ومرآته، حيث يتكرر الفعل الثابت بين فاعله المجازي ومجال فعله. وإذا كان الإنسان مخلوقاً واهياً لا يفارق تكوينه قدرية مساره، ولا يفارق مساره جبرية انقياده، فلا سبيل أمامه سوى أن يسلم زمامه إلى غيره، متبعاً، مقلداً، فقدره المقدور في زمانه المحتوم لا يعني سوى الوصاية الدائمة على فعله، والتحديد المسبق لمسار قدرته، والتوجيه القبلي لحركة عقله، على نحو يغدو معه هذا الإنسان سجيناً متعدد السجون، حركته اتباع لما ليس اختياره، وإبداعه تقليد لما ليس من صنعه.

وإذ تبرر هذه المقولة حتمية الوصاية على الإنسان سياسياً واجتماعياً فإنها تبرر معنى «الفرقة الناجية» وتؤكده، فالإنسان الخطاء بطبعه لن ينجو من الضلالة إلا بإرادة متعالية عليه. هذه الإرادة يسبق في حاق مقدورها إيقاع الضلالة على البعض، وإيقاع الهداية على البعض المقابل، في ثنائية متضادة يتحول معها البشر إلى فاعلين ومنفعلين بالكسب، بمعنى أقرب إلى معناه الأشعري، حيث يغدو من اهتدى أو نجا مسؤولاً عمن ضل أو غوى. ولكن لأن الضلالة كالنجاة، مقدورة سلفاً، فإن خطاب الفرقة الناجية ينطق ما هو مقدور عليها ولها، فهو خطاب ينفرد بالمعرفة دون غيره، ويمتلك اليقين دون سواه، فيتسم بنبرة تسلطية، قطعية، قمعية، على نحو لا يمكن أن يتصف معه هذا الخطاب بأنه خطاب حواري، أو خطاب وجود بالمعنى الذي قصد إليه مفكر مثل إريك فروم على سبيل المثال[١٠]

---

(١٠) راجع كتابه الذي ترجمه سعد زهران بعنوان: الإنسان بين المظهر والجوهر، عالم المعرفة، الكويت، أغسطس ١٩٨٩.

بل يصبح خطاباً أحادي الاتجاه، تعاليمياً، أمرياً، مخايلاً، يقوم على وهم احتكار الحقيقة نقلاً وإيهام الهداية إليها اتباعاً، وضرورة التصديق بها تقليداً.

وكما أن العلاقة بين هذا الخطاب ومن يستقبله أو يتلقاه علاقة مفروضة سلفاً، الطرف الأول فيها (المرسل) هو الأعلى والثاني (المستقبل) هو الأدنى، فإن هذه العلاقة تكشف، في ترابطاتها، عن بقية الثنائيات المتعارضة التي تلازم مقولة الإنسان في هذا السياق، فتشير إلى الثنائية التي تجعل بعض البشر أفضل من بعض ابتداء، والرجل أعلى من المرأة إطلاقاً، والأنا أسمى من الآخر مقاماً، وذلك بكيفية يوازي فيها الأدبي الاجتماعي، ويبرر بها الديني السياسي، في سياق تشير دواله، على سبيل التضمن أو اللزوم، إلى إرادة حاكم تنفي إرادة المحكوم، وذات متبعة تحمي نفسها بنفي حضور الآخر أو التهوين من شأنه، وتسلط مجتمع ذكوري يحمي تفوقه الاتباعي بمنطق مؤداه:

«ولاختلاط» المرأة مع الرجل في ميدان العمل تأثير كبير في انحطاط الأمة وفساد مجتمعها. . . لأن المعروف تاريخياً عن الحضارات القديمة الرومانية واليونانية ونحوهما أن من أعظم أسباب الانحطاط والانهيار الواقع بها هو خروج المرأة من ميدانها الخاص إلى ميدان الرجال ومزاحمتهم، مما أدى إلى فساد أخلاق الرجال وتركهم لما يدفع بأمتهم إلى الرقي المادي والمعنوي. وانشغال المرأة خارج البيت يؤدي إلى بطالة الرجل وخسران الأمة انسجام الأسرة وانهيار صرحها وفساد أخلاق الأولاد، ويؤدي إلى الوقوع في مخالفة ما أخبر الله به في كتابه من قوامة الرجل على المرأة»[١١].

هكذا ينطق إسلام النفط خطاباً إيديولوجيا، يستخدم بعض الماضي لتبرير ما يشبهه من أوضاع في الحاضر، ويعمل على بقائها بوسائل متعددة، مباشرة وغير مباشرة، وبكيفية يتقلص معها الماضي كله في بعد واحد، ثابت جزئي، يغدو صورة مثلى لماض ذهبي لا سبيل إلى مجاوزته بالأحداث أو التحديث. بالطريقة التي تتقلص بها النصوص التأويلية للنص الأول في نص واحد، ثان، ينفي كل ما عداه

---

(١١) عبد العزيز بن عبد الله بن باز، الحجاب والسفور في الكتاب والسنة (بيروت ـ القاهرة ١٩٨٦) ص ٢٧.

من النصوص المغايرة التي أنتجتها الاتجاهات العقلانية التجريبية الحدسية، فلا يبقى من التراث سوى النص النقلي الاتباعي الذي دخل من ينطق خطابه، أو يصدق به، حظيرة «الفرقة الناجية»، فالطرق كلها مسدودة على الخلق إلا من لزم الاتباع وحارب الابتداع، عملاً بقول السلف من الحنابلة[١٢]:

- من سمع من مبتدع لم ينفعه الله بما سمع، ومن صافحه فقد نقض الإسلام عروة عروة.

- من أحب صاحب بدعة أحبط الله عمله وأخرج نور الإسلام من قلبه.

وأقل ما يمكن أن يفعله المتبع لهذا الخطاب، في حالة تصديقه، والخطاب ينبني لإيقاع التصديق، هو المسارعة إلى حظيرة «الاتباع»، والبحث عن السلامة في «التقليد». ولكن هذا الأقل من الفعل يمكن أن يكون بداية للأكثر؛ حيث التحول من التساؤل عن معنى الحداثة إلى الهجوم عليها، والانتقال من رفضها إلى قمعها، حفاظاً على عروة الإسلام، وتطبيقاً لمبدأ الجهاد، وحماية للنفس من «الابتداع» الذي يخرج نور الإسلام من قلب أصحابه، وأصحاب أصحابه، ويحشرهم جميعاً ومن يلوذ بهم في ظلمات الكفر، فالواجب محاربة الحداثة، والتحريض على الحداثيين، في خطاب أول ما يقابل سمعنا منه:

«إن من الواجب على كل مسلم رضي بالله رباً، وبالإسلام ديناً، وبمحمد ﷺ رسولاً، أن يجاهد في سبيل اعلاء دين الله بيده ولسانه كل ضال في دين الله بالابتداع... وإن من الواجبات على أهل العلم والإيمان في هذا الزمان مجاهدة أهل التشكيك والنفاق من العلمانيين والشيوعيين والبعثيين والوجوديين الذين يتقنعون بأردية الأدب ويتسترون تحت مظلات تحديث أشكال وأساليب الشعر والقصة والرواية والنقد»[١٣].

ولا تقتصر الوظيفة الإيديولوجية لهذا الخطاب على ما تؤديه من دور أو أدوار داخل الدولة النفطية الخليجية بل تتجاوز ذلك إلى أفق الوطن العربي، ليلعب

---

(١٢) تلبيس إبليس، ص ١٣ - ١٤.

(١٣) النص من تسجيل صوتي كان يوزع في السعودية ونشرته مجلة «الناقد»، العدد الأول، ص ٣١ - ٤٦.

الخطاب دور الدرع الذي يقي الدولة النفطية من «البدع» الجديدة، أو المعاصرة، التي تحمل ما أتى به «أهل التشكيك والنفاق من العلمانيين والشيوعيين والبعثيين والوجوديين» من ضلالات «القومية» و«الحرية» و«الاشتراكية» و«الوحدة» تلك البدع التي أسهمت في إنتاجها، أو تصديرها، دول المثلث المشرقي (مصر، سوريا، العراق) التي سبقت إلى التحديث المادي من ناحية، والتي اقترن فيها التحديث بأكثر من شكل من أشكال الحداثة الفكرية والإبداعية من ناحية ثانية.

وإذا كانت الحداثة والتحديث وجهين لعملية واحدة، طرفها الأول التغيرات المادية التي تصاحب التحديث عل مستوى أدوات الإنتاج وعلاقاته التقنية في المجتمع وطرفها الثاني التغيرات الابتداعية التي تصاحب الحداثة على مستوى علاقات المعرفة وأدوات إنتاجها في المجتمع نفسه - أقول إذا كانت الحداثة والتحديث وجهين لعملية واحدة لا ينفصل طرفاها في علاقتهما الجدلية فإن موجات الحداثة والتحديث التي شهدتها دول المشرق العربي التي سبقت إلى التغير، تحديثاً وحداثة، بحكم ظروف متعددة، كانت تصوغ أشكالاً مغايرة من الخطاب، تشير دواله إلى مدلولات الحرية والعدل والعقلانية والتنوير والعلمانية والتطور والانقطاع. . . إلخ، وغيرها من المدلولات التي لا تكف دوال الحداثة عن الإشارة إليها، في نسق ينفي النسق الاتباعي وينقض شبكته العلائقية في خطابه الخاص.

ولقد كان إسلام النفط - إلى ما قبل العام السابع والستين - يلعب دور النقيض الذي يقوم بدور الدفاع في مواجهة خطاب الحداثة - التحديث. ولكن «النكسة» وما نتج عنها - على نحو مباشر أو غير مباشر - من انكسار المشروعات الفكرية (القومية/الإنسانية) الكبرى، وانحسار الثلاثية متغايرة الترتيب: «الحرية، الاشتراكية، الوحدة»، إلى جانب الدول المصاحبة لها على المستويين الاجتماعي والسياسي، وما أعقب ذلك من تغيرات اقتصادية موازية للردة القومية والعلمانية، وما فرضه تفجر الثروة النفطية من تغيرات في سوق العمالة، وهجرة مثقفي المثلث المشرقي (وغيره)، وما صحب هذه التغيرات وتلك الهجرة من تحولات في الترتيب القيمي لدى المثقفين - أقول إن «النكسة» وما نتج عنها قد تركا المجال خالياً أمام إسلام النفط، لينتقل من منطق التبرير الدفاعي لأوضاع خليجية، أو قطرية، إلى الاندفاع بدعوته إلى الأقطار التي كانت تصادره، وطرح مشروع بديل، يعد بتقديم

ما عجزت مشاريعها السابقة (القومية/الإنسانية) عن صنعه، وأصبحنا نسمع من يقول:

«حديث الحل الإسلامي» هو حديث الساعة داخل العالم الإسلامي وخارجه، هو القضية التي تشغل بال الذين يرجون والذين يخشون، بعد ما فشلت كل الحلول البديلة... وبعد ما بدا أن كل القوى قد تآكلت أو استكانت... سكتت كل الأصوات، وبقي أنصار «الحل الإسلامي» وحدهم في الساحة»[14].

وقد زاد من مخايلة خطاب إسلام النفط، وما يعد به من حل إسلامي، بريق الثروة الإيرانية، وما صحب بدايتها من وعد بالارتقاء بالإنسان المسلم وتحريره، على نحو أسهم (بطرائق غير مباشرة) في ولادة «اليسار الإسلامي» وانتشاره النسبي، حيث الدعوة المجددة بالعودة إلى النص الأول، وإعادة إنتاجه تأويلاً، لكي يسهم في الانتقال من العقيدة إلى الثورة، ويسهم في تحقيق حلم أن تمتلىء الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً بواسطة «فرقة ناجية» مغايرة.

وبقدر ما كانت الأنظمة السياسية (التقدمية؟) تتراجع عن أحلام «الحرية، الاشتراكية، الوحدة» التي بشرت بها في الوطن العربي كله، وتكشف عجزها عن تحقيق ما وعدت به جماهيرها، على مستويات العدالة الاجتماعية والتحرر القومي والفردي، وذلك بسبب طبيعتها التي لا تفارق خصائص «الدولة التسلطية»[15]، كانت هذه الأنظمة تسعى إلى المصالحة مع الأنظمة النفطية الخليجية الغنية، والحصول على الدعم المالي منها. وفي الوقت نفسه، انطلقت ثقافة نفطية موازية لإسلام النفط، تسعى إلى فرض نماذجها وقيمها المصاحبة لثراء النفط وأنماطه الاستهلاكية، وتعمل على تغيير علاقات الثقافة العربية المعاصرة، وأدوات إنتاجها، بما يوجه هذه العلاقات والأدوات إلى ما يشبع المستهلكين (الجدد) ولا يناقض نسقهم الإيديولوجي أو يهدده من ناحية، ويباعد بينهم وبوادر الحداثة أو مشروعاتها التي لا تعني سوى الابتداع من ناحية ثانية، وتؤكد ـ بقدر ما تنشر ـ رواكزها

(١٤) محمد جلال كشك، السابق، ص ٥.

(١٥) راجع خلدون النقيب، الأصول الاجتماعية للدولة التسلطية في المشرق العربي، الفكر المعاصر، العددان ٢٧ ـ ٢٨، خريف ١٩٨٣.

الأصولية التي لا تعني سوى الاتباع من ناحية ثالثة.

في هذا السياق، أخذ إسلام النفط يحتكر لنفسه صفة الخطاب الناجي، خاصة بعد أن خفت بريق الثورة الإيرانية وما بدا من أن وعدها الحالم بعيد المنال، وأن أموال النفط هي المنال. أضف إلى ذلك ما يتجاوب به هذا الخطاب مع بنية الثقافة السائدة بين الأغلبية السنية، حيث المذاهب النقلية الغالبة هي الأصل. وبقدر ما أخذ خطاب إسلام النفط يحتكر لنفسه صفة «الإسلامي» بالقياس إلى كل خطاب مغاير، أصبح كل خطاب مخالف دريئة لأن يوصف بالابتداع، بالمعنى الذي ينفي عنه صفة «الإسلامي»، في صراع التأويلات المتضادة، استنطاقاً لمعنى مؤول في حديث افتراق الملة على ثلاث وسبعين فرقة، اثنتان وسبعون منها في النار وواحدة في الجنة، فإسلام النفط هو إسلام «الفرقة الناجية»، بعد أن فشل الجميع ونجح أصحاب «الحل الإسلامي». وكما يقوم خطاب هذا الإسلام بدور التبشير بهذا الحل، وتقديم مشروعه البديل، فإنه يقوم بدور الدفاع عن هذا المشروع، ومواجهة إمكان ولادة مشروعات (يسارية) جديدة، أو على الأقل عودة مشروعات الخمسينيات الناهضة إلى اقتحام مجاله الحيوي، وذلك بإعادة الدول التي اقترفت إثم هذه المشروعات إلى هدى «الاتباع» الذي لا يعني - في هذا السياق - سوى الطاعة السياسية لنموذج «دولة تسلطية» جديدة في الخليج والجزيرة(١٦).

ولأن خطاب إسلام النفط يطرح نفسه بوصفه المشروع البديل الذي ينبغي أن يتقدم كل المشروعات ويستبدل بها، ليفضي بالأمة إلى النجاة، بعد أن شهدت هذه الأمة ما انتهى إليه ابتداع الفرق الضالة عام ١٩٦٧، فإن هذا الخطاب يحاول أن يضفي على نفسه صفة امشمول، بقواعده التي تنظم الدين والدنيا، وتمتد من الميتافيزيقي إلى الفيزيقي، في سياق يصل الفنون بالعلوم، والمعرفة الدينية بأشكال الفعل الاجتماعي، وأشكال الوعي السياسي بألوان الوعي الأدبي، فنسمع عن «نظرية الأدب الإسلامي»، بوصفها النظرية الناجية في مواجهة النظريات الغاوية، ويتكرر الحديث عن «المسرح الإسلامي» و «النقد الإسلامي» و «الواقعية الإسلامية في الأدب والنقد»، جنباً إلى جنب النظريات الناجية الموازية، حيث «التفسير

---

(١٦) انظر في وصف بنية هذه الدولة وتحليلها كتاب خلدون النقيب، المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٧.

الإسلامي للتاريخ» و«الاقتصاد الإسلامي» و«علم النفس الإسلامي» و«الطب الإسلامي» أو «نظريات الاجتماع الإسلامية» و«السياسة الإسلامية». . إلخ[17].

* * *

وخطاب الحداثة من أهم أشكال الخطاب المضاد لإسلام النفط، ولعله الخطاب الأكثر أهمية في المواجهة التي نشهدها هذه الأعوام، بعد أن خفتت نبرة غيره من الأشكال الخطابية الأخرى، نتيجة المتغيرات الجذرية المتعددة، قومياً وعالمياً. ويزيد من هذه الأهمية أن خطاب الحداثة متعدد الأبعاد، متباين المستويات، تقوم وحدته على كثرة لا تنفي انتظامه، وتتنوع مكوناته بما يؤكد حيويته، على نحو يجعله قابلاً للتقاطع والتداخل مع الأشكال الخطابية «الاشتراكية والقومية» و«الليبرالية»، وقادراً على تأسيس نفسه بتراث عقلاني مضاد للتراث التقليدي/النقلي/الاتباعي، وقابلاً لأن يأخذ من «الآخر» دون أن يفقد خصوصيته، فلقد وصل هذا الخطاب إلى درجة من تنوع الوعي الذاتي واكتماله، بعد حوار طويل مع أشكال الخطاب الموازية له، طوال فترة المد القومي.

ومن الطبيعي أن يمثل خطاب الحداثة نقيضاً صارماً لكل ما ينطوي عليه خطاب إسلام النفط من دلالات، فالحداثة تعني الإبداع الذي هو نقيض الاتباع، والعقل الذي هو نقيض النقل. وهي تؤكد أن المعرفة الدينية شأنها شأن إرادة الفعل الاجتماعي السياسي لا تتشكل إلا انطلاقاً من حرية الفرد وقدرته على الاختيار،

---

(١٧) ونسمع:

«النظرية هنا مجموعة حقائق موجودة، أو موجودة أصولها، وصياغة جديدة لمفهومات قائمة في الأذهان وربما مبعثرة في صفحات متباعدة، فعندما نقول: النظرية الإسلامية في الاقتصاد، أو نظرية الاقتصاد الإسلامي، إنما نسوق مجموعة القواعد الاقتصادية التي أقرها الإسلام. . . والأمر نفسه في نظريات الاجتماع الإسلامية، والسياسة الإسلامية والأدب الإسلامي. . . لا يعدو أن يكون صياغة مناسبة لمفهومات أساسية موجودة، وموجهة لمتغيرات العصر وحاجاته الجديدة والتعامل معها بمنهج لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه». راجع: عبد الباسط بدر، مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي (جدة ١٩٨٥) ص ٩ ـ ١٠. وقارن بما كتبه محمد أحمد حمدون، نحو نظرية للأدب الإسلامي (جدة ١٩٨٦)، وصالح آدم بيلو، من قضايا الأدب الإسلامي (جدة ١٩٨٥).

ومن ثم مسؤوليته الواعية في صياغة أفعاله وتوجيهها، وفهم عقيدته وتأويلها، بالمعنى الذي يجعل الممارسة الدينية القائمة على الاختيار وجهاً آخر للفعل الاجتماعي السياسي الذي لا يناقض العدل أو يفارق الحرية، حيث لا يغدو الفرد العارف ـ صانع المعرفة ومبدع الفعل ـ مذعناً إذعان التقليد للجماعة، كأنه متلق سلبي لا يسهم في تأسيس معرفة أو صياغة فعل، بل يغدو منتجاً، فاعلاً، مريداً، مختاراً، في صياغة معرفته وأفعاله التي هي مسؤوليته وشرط حريته مع الجماعة وضدها على السواء. إن الفرد الحداثي يتأبى على التأويل النقلي الذي يجعل صورة «الشيطان» تلازم «الواحد» أو من يخالف الجماعة، ويؤسس صورة الإنسان المغاير الذي يحركه وعي ضدي، وتوتر معرفي لا تهدأ رغبته في البحث عن أفق مغاير واعد.

وإذا كانت الحداثة تعني ـ فكرياً وعلمياً ـ البحث الذي لا يتوقف لتعرف أسرار الكون وتعمق اكتشاف الطبيعة، والسيطرة عليها وتطوير المعرفة بها، ومن ثم الارتقاء الدائم بموضع الإنسان من الأرض،فإنها تعني ـ اجتماعياً وسياسياً ـ الصياغة المتجددة للمبادىء والأنظمة التي تنتقل بعلاقات المجتمع من مستوى الضرورة إلى الحرية، ومن الاستغلال إلى العدالة، ومن التبعية إلى الاستقلال، ومن الاستهلاك إلى الإنتاج ومن سطوة القبيلة أو العائلة أو الطائفة إلى الدولة الحديثة ومن الدولة التسلطية إلى الدولة الديمقراطية. بذلك تجعل الحداثة الإنسان جديراً بالصورة التي كرمه الله بها، حين خلق آدم على صورته واستخلفه على أرضه. وإذا كانت الحداثة تغير عالم هذا الإنسان فإنها تسبق ذلك بتغيير إبداعه، على نحو يغدو معه المفهوم الأدبي للحداثة قرين المغامرة الدائمة في اللغة وباللغة، لصياغة التساؤل الذي لا ينقطع، واكتشاف الأفق الذي لا ينغلق، وتجريب الأداة التي لا تفارق هاجس التوتر والتغير والتجدد.

إن الحداثة ـ بهذا الفهم ـ تبشر بإنسان قدرته على التمرد لا تفارق نهمه في التعرف، وتساؤله الذي لا يتوقف لا ينفصل عن تطلعه الدائم إلى إبداع:

يغير اللحمة والسداة والتكوين
كأنه يدخل من جديد

في سفر النشأة والتكوين[١٨].

هذا الإنسان ليس سجين دائرة الزمن المنحدرة دوماً، أو مفعولاً لها. إنه الفاعل الذي يحرك زمنه بتمرده، وبما يمارسه من حريته التي تجعل منه صانع تاريخه، في زمان يتقدم ولا ينكص، يتطور ولا يتخلف، بتراكم الخبرة وإضافة الوعي ومجاوزة السؤال حيث يضيف السابق إلى اللاحق لا على سبيل الائتساء والاتباع بل على طريق الابتداع والانقطاع.

وإذ ينفي هذا الفهم عن خطاب الحداثة الثنائية الجبرية، الملازمة لمقولتي الزمن والإنسان، فإنه ينفي الثنائية المتضمنة لعلاقة الأعلى/الأدنى، ويستبدل بمنطق التقابل غير المتكافىء منطق العلاقة الجدلية، حيث يتفاعل الحاكم والمحكوم، السابق واللاحق، الرجل والمرأة، الأنا والآخر، وينتفي معنى الحقيقة الجاهزة، القبلية، سابقة الصنع، التي ينقلها الأعلى إلى الأدنى، ويحل محله معنى مقابل لحقيقة نسبية، متغيرة، في حالة صنع دائم، تتشكل في خطاب حواري، يسهم كل أطرافه في إنتاجه.

ولأن الحداثة تحيا في مناخ التساؤل المتوتر، بعيداً عن عبودية التقليد والجبر، فإنها تتخطى «النموذجية» و«المرجعية»، وتتحرك في أفق يجدد باستمرار صورة الأشياء وعلاقة الإنسان بها، على نحو يجعل من خطابها خطاباً يبشر برؤيا جديدة، هي ـ جوهرياً ـ رؤيا تساؤل واحتجاج: «تساؤل حول الممكن، واحتجاج على السائد»[١٩]. وتتشكل هذه الرؤيا في لحظة تاريخية متميزة، تتقابل فيها الأوضاع، وتتصارع فيها الاتجاهات السياسية، وتتصادم المصالح الاقتصادية، وتزدوج الثقافة في ثنائيات متضادة تضاد السائد/الهامشي، والثابت/المتحول والسلف/الخلف، والنخبة/الجماهير، والمستغِل/والمستغَل، والمتأصل/الوافد في سياق اجتماعي يغدو معه خطاب الحداثة معبراً عن:

«التناقض والتصادم بين البنى السائدة في المجتمع، وما تتطلبه حركته العميقة التغييرية من البنى التي تستجيب لها وتتلاءم معها»[٢٠].

(١٨) أدونيس، الأعمال الشعرية الكاملة (بيروت ١٩٧١) ٤٥٢/٢.

(١٩) أدونيس، الشعرية العربية (بيروت ١٩٨٥) ص ٩٥-٩٦.

(٢٠) أدونيس، فاتحة لنهايات القرن (بيروت ١٩٨٠) ص ٣٢١.

وإذ يباعد هذا الفهم للحداثة بين خطابها وخطاب إسلام النفط، تباعد النقائض المتصارعة التي ينفي وجود أحدها حضور الآخر، فإن هذا التباعد يصل كل خطاب من الخطابين المتناقضين بنظيره في الحاضر والماضي على السواء. إذ بقدر ما يعود خطاب الإسلام النفطي إلى التراث النقلي، يستمد منه تأصيلاً أو يجد في اتباعه تبريراً، فإن خطاب الحداثة يصل نفسه بالتراث العقلي، التجريبي، الحدسي، حيث تتأسس صورة مغايرة للفرد، الفاعل، المختار، المريد، معرفة وعملاً، في سياق يؤكد أولوية الفعل الإنساني في تأسيس المعرفة وصياغة الواقع، بكيفية تنفي ـ بقدر ما تواجه ـ الأولوية المطلقة للتقليد والجبر، وما يقترن بها أو يترتب عليها من أولوية التسليم في علاقة الفرد بالمؤسسة الدينية، وأولوية الطاعة في علاقة الحاكم بالمحكوم، وأولوية النقل في علاقة الخلف بالسلف، في سلسلة المتوازيات التي يتجاوب فيها الديني والدنيوي، الاجتماعي والأدبي، الفني والعلمي.

وإذ يصل خطاب الحداثة نفسه بأشباهه في تراث الماضي، فإنه يصل نفسه بما يدعمه في إنجاز الحاضر، ويتأثر تأثر التفاعل والحوار بحداثة الآخر، مكرراً بذلك الآلية التي انطوت عليها تجليات الحداثة العربية دائماً في عصور التراث حيث يتخلق الوعي الضدي للحداثة من الإدراك المتمرد لصورة الحاضر موصولة بماضي الأنا وحضور الآخر على السواء.

وكما حدث في الحركة الأولى للحداثة العربية التي تأسست ملامحها منذ القرن الثاني للهجرة، مؤسسة بذلك أول أشكال الانقطاع الابتداعي، العقلي، ومن ثم بداية الصراع مع التيار النقلي الاتباعي، حيث تفاعلت هذه الحركة مع الآخر الذي أنتج ثقافة العالم القديم (الهند ـ فارس ـ اليونان) تفاعل الفكر الذي لا يكتمل وعيه بذاته إلا بتأملها في آخر سواه، بعيداً عن منطق التقليد أو التسليم الذي يتناقض مع الوعي الضدي الذي لا بد أن ينطوي عليه كل خطاب حداثي، حدث الأمر نفسه في خطاب الحداثة العربية المعاصرة، حيث تخلق وعيها الضدي من إدراك صورة الحاضر موصولة بماضي الأنا سلباً (حيث تراث النقل والإتباع) وإيجاباً (حيث تراث العقل والابتداع) وحضور الآخر سلباً وإيجاباً في آن.

- ٥ -

كيف يستجيب الخطاب الإيديولوجي لإسلام النفط إلى الحداثة؟ إن الصدام واقع لا محالة، فالحداثة لا تمثل نقيضاً معرفياً للأسس القارة التي يتكون منها إسلام النفط بل تمثل نقيضاً وجودياً واجتماعياً وإبداعياً. ولا يتوقع المرء من الخطاب الإيديولوجي لإسلام النفط سوى الاستجابة العدائية إلى الحداثة وخطابها الضدي، ولكن عنف هذه الاستجابة، والحدة البالغة التي يتحول بها الرفض إلى حرب قمعية للحداثة الأدبية بوجه خاص، بوصفها طليعة الحداثة، وتعدد أشكال هذه الحرب وتنوع وسائلها الإعلانية - الخطبة في المسجد والحفل، الكاسيت، المنشورات والملصقات في معاهد العلم والجامعات والمنتديات، المجلة، الكتاب - كل ذلك يتطلب التفسير ويفرض التحليل.

ويبدأ التفسير بما ينتج عن الحداثة نفسها من صدمة تهدد أبنية الوعي الاجتماعي السائد من ناحية، ومن استجابتها إلى متغيرات التحديث في هذه المنطقة من ناحية ثانية. إن لحظة الحداثة قرينة لحظة التحديث. قد لا تتطابق اللحظتان تماماً. ولكن ما بينهما من علاقة متعددة الأبعاد تجعل من انبثاق إحدى اللحظتين علة، أو بشارة، أو علامة على انبثاق اللحظة الثانية. ولا يمكن لمجتمع أن تتطور أدوات إنتاجه المادي، في مستويات متعددة، دون تحديث يحمل بذور الحداثة في طياته، على نحو ذاتي من داخل المجتمع، وعلى نحو يتجاوز الداخل إلى الخارج، حيث ينفتح المجتمع على غيره، مهما كان حذره، ويتقبل حداثة الآخر، كما تقبل وسائل تحديثه. وإذا كانت لحظة التحديث ترتبط بتغير أدوات الإنتاج المادي وتغير علاقاته، فإنها تعني - من ثم - ما ينتج عن هذا التغير، أو يوازيه، على مستوى عمليات إنتاج المعرفة وعلاقاتها، على نحو يؤدي إلى تولد تناقض بين أبنية المجتمع السائدة وما تتطلبه أدوات التحديث وعلاقاته، مادياً ومعرفياً، من أبنية تستجيب إليها وتتلاءم معها.

وأحسب أن المجتمع في الخليج والجزيرة قد وصل إلى مشارف هذه اللحظة، وأن عنف الاستجابة المضادة إلى الحداثة، والنبرة الهجومية عليها، يرتبطان بالشعور بهذه اللحظة المزدوجة، والخوف من أن يصل التناقض بين طرفيها إلى ما يهدد المجتمع، فالحداثة ليست خطراً وافداً فحسب، بدعة طارئة يحملها

المتعلمون المتكاثرون من الخارج أو ينقلها المثقفون عن الآخر البعيد، وإنما هي ـ فضلاً عن ذلك ـ عنصر ذاتي، وعي ضدي يتولد داخل أبنية المجتمع، ومن صميم علاقاته، ونتيجة تغيراته الذاتية التي هي علامة على بوادر تحول آتٍ. قد يكون الوعي الضدي المتولد ثانوياً بالقياس إلى أبنية الوعي السائدة، ولكن تلك طبيعته الهامشية دائماً. أضف إلى ذلك أن ما يتصف به من إغواء وقدرة انتشارية، وعدوانيته المرتبطة بآليته الدفاعية، يجعلان منه عنصراً خطراً لا بد من استئصاله وبتره، دون هوادة أو تردد، في استجابة قمعية.

هذه الاستجابة يومىء عنفها إلى دوافعه الاجتماعية السياسية المضمنة. لكن هذه الدوافع تتكشف خلال أقاويل دالة في وصف هذه الحداثة وأصحابها الذين «يريدون الانطلاق بلا ضوابط وبلا معايير في كل شيء، في الفكر والأدب، وبالتالي في الحياة عموماً»، والذين «يسعون من خلال الغموض إلى إنشاء وإيجاد واقع فكري جيد، منفصل ومقطوع عن واقع الأمة الفكري وماضيها العلمي والعقلي والأدبي». إن الحداثيين «أصحاب فكر تغييري، يسعى لتغيير الحياة»، فهم «ينادون بإلغاء كل شيء»، و «يسعون لكي يفرز هذا الفكر حركة اجتماعية خاصة»، و «لا يرضون بالتغيير السلمي ولا يقرونه وسيلة من وسائلهم»[٢١].

وبغض النظر عن صدق هذه الأقاويل أو كذبها فإنها تكشف عن البعد الاجتماعي الكامن وراء عنف الاستجابة، وفي الوقت نفسه تشير إلى موقف دفاعي يغطي خوفه بالغلو في عنفه، خصوصاً حين تبرز الإشارة إلى ما في الحداثة من «فكر تغييري» يستثير الآلية الدفاعية لخطاب إسلام النفط، فكلما ازداد هذا الخطاب خوفاً من الحداثة ازداد عنفاً في الهجوم عليها، من حيث هي:

ـ «منهج فكري، ذو نظرة محددة للكون والحياة والإنسان وعلاقتها ببعضها وبدايتها وغايتها ونهايتها.

ـ منهج شمولي . . . يمنح الحياة بعداً جديداً، وينشىء فيها واقعاً جديداً.

ـ منهج فكري متميز يسعى لتغيير واقع الحياة، ليتفق مع ما يطرحه ذلك الفكر

---

(٢١) عوض بن محمد القرني، الحداثة في ميزان الإسلام (الجيزة ١٩٨٨) ص ص ٤٠، ٤٣، ٤٨.

من مفاهيم وأساليب للحياة، ومن نظرات خاصة لصياغة الإنسان وفق معطيات ذلك الفكر»[٢٢].

مما يؤكد أن الحداثة ـ عند خصومها ـ ليست تصورات جزئية خاصة بمدرسة أدبية أو حركة فنية، وإنما هي رؤيا عالم تهدد العالم الذي ينطقه إسلام النفط ويبرره، بما تحمله هذه الرؤيا من حلم عن «واقع جديد» يؤدي إلى «إلغاء كل شيء».

ـ ٦ ـ

ومن اللافت للانتباه أن الخطاب المعادي للحداثة لا يصل إلى ذروته وأقصى عنفه إلا إزاء النص الشعري الذي يعبث بتصوراته النقلية عن الإنسان، أعني النص الشعري الذي يحرك الرعب الاجتماعي من الحداثة، وينطق رفض المقولة المضمنة عن الإنسان المجبور، فيفجر صورة الإنسان الخانع، الراضي بما قسم له، ويستبدل بها صورة إنسان آخر، مختار، مريد، قلق، متوهج برغبته في التجاوز، متلهب بحلمه في الصعود إلى ما ينفي به جبرية سجنه في طقس القدر، وتقليدية معرفته في طقس الوطن، على نحو أقرب إلى ما يومىء إليه المقطع التالي من قصيدة عبد الله الصيخان «كيف صعد ابن الصحراء إلى الشمس»:

اصعد يا حبة قلبي، اصعد
ستلاقي رهطاً يسترقون السمع على درجات الكون،
فحادثهم..
اسمع ما يعطيك مفاتيح الأشياء وما يمنح ساقك في
الريح مدى ويديك نهار.
هذي آخر عتبات الكون الكامل.
أنت الآن على لهبٍ منها فادخل.
وتيمم بالنار وصلِّ.
تأمل ما حولك.
زاوج بين الرمل وبينك، وبين النار وبينك، بين الماء وبينك.

---

(٢٢) السابق، ص ٥١، ٥٤، ٦٧ وستتم الإشارة بعد ذلك إلى المرجع في المتن بين معقوفتين.

وادخل في جدل الأشياء.
أنت الآن ترى.
أنت الآن.
ترى[٢٣].

إزاء هذا الإنسان المتطلع إلى امتلاك مفاتيح الأشياء وسر الحركة، المتيم بنار الثورة، الذي يدخل في جدل مع الأشياء ليرى ويكتشف، ويندفع في التجربة الحية، خطوه الريح، إلى آخر عتبات الكون: حيث النار رمز المعرفة والتجدد والخلق والتمرد، والماء رمز الولادة الجديدة والتخلق ـ إزاء هذا الإنسان يتفجر عنف خطاب إسلام النفط، وتتوجه حملته القمعية. وقد تتغير الأساليب وتتحرك في اتجاهات متعددة، لكنها تبدأ من هذا الإنسان، ابن الصحراء الجديد، الصاعد إلى الشمس.

والخطيئة الأولى لهذا الإنسان الجديد التي تتفرع عنها كل خطاياه، وتنبثق عنها كل آثامه، هي التمرد الذي يؤكد حريته وإرادته، وقدرته الخلاقة التي تنفي ما طبع عليه من جبر، وما فطر عليه من «تقليد». هذه الخطيئة تضع الإنسان الجديد، ابن الصحراء، مباشرة، في مواجهة صدامية حتمية مع «القدر» المقدور عليه تأويلاً لا نصاً، أعني مع الصيغة الاتباعية للقدر السائدة في نصوص الإسلام النفطي ومكونات خطابه، بكل ما تنطقه هذه الصيغة وتؤكده من دلالة اجتماعية تكمن وراء سطح الدلالة الدينية، وتبرر تأويلها على هذا النحو دون ذاك. هذه الخطيئة تتكرر لافتة في هجوم الإسلام النفطي على فكر الحداثة وإبداعها، وتزداد إلحاحاً في الشعر بوجه خاص، وتتجلى في أقوال من قبيل:

- «عدوان شرس على المفهوم الإسلامي للقدر.
- «إنهم يعمدون إلى العبث بالمفهومات والمقومات الدينية ويستخفون بمقام الألوهية ويهزأون بالقدر»[٢٤].
- «في هذين البيتين ما يشعر بالتذمر من القضاء والسخط عليه»[٢٥].

---

(٢٣) عبد الله الصيخان، هواجس في طقس الوطن (بيروت ١٩٨٨) ص ١٠.

(٢٤) مجلة الناقد، السابق، ص ٣٨.

(٢٥) مقال بعنوان المقالح شاعر الرموز المرفوضة، مجلة الدعوة ١٤٠٩/١٠/١٣ هـ ص ٣٣.

- «ظهر في الأدب العربي الحديث اتجاه نحو العبث بالمفهومات الدينية العليا والاستخفاف بمقام الألوهية، ونشر الصور والعبارات التي تهون من شأنها، بل وتتطاول في وقاحة كبيرة عليها، وتصور القدر على أنه ظلم محض، يعاند الرغبات البشرية المشروعة ويحبس لحظات السعادة عن البشر، وتصور الإنسان على أنه بطل يقوم بمغامرات ومجازفات تتحدى سلطانه»[٢٦].

هذه الأقوال مثال على غيرها، وكثرتها اللافتة لا تختلف عن إلحاحها في ما تدل عليه. وهي تتوجه إلى مقاطع وقصائد لشعراء الحداثة، خارج منطقة الخليج والجزيرة وداخلها على السواء، وتنهمر كالحراب على كل أدب حداثي.

ولكن ثمة قصيدة نالت دون غيرها أكبر قدر من هذه الحراب، ونال صاحبها أكبر قدر من الهجوم، بوصفه رمز الحداثة والتحديث البارز في هذه المنطقة. أعني عبد العزيز المقالح، الشاعر اليمني الذي تجاوز إبداعه أفق المنطقة، وصار أحد أعمدة الشعر العربي المعاصر.

وخطيئة هذا الشاعر هي خطيئة أقنعته الإبداعية، تبدأ بالرغبة في تجاوز زمن الثبات والجمود والاتباع، ومن ثم «الخروج من الجلد» وتنتهي بفعل «الكتابة بسيف الثائر علي بن الفضل» حيث القلم الذي يتحول إلى سيف، والأحرف التي تتلألأ بالوعد:

كل حرف لسان من الماء
حنجرة يتوقد فيها
الحنين إلى الفعل
يشتاق،
يرقص،
يعتصر السحب المبحرات على الغيم مزناً
ليغسل جدب القرى[٢٧].

و «الحنين إلى الفعل» - في هذا السياق - قرين «نجمة الصبح» التي تطلع من

(٢٦) مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي، السابق، ص ٥٩.
(٢٧) عبد العزيز المقالح، الكتابة بسيف الثائر علي بن الفضل (بيروت ١٩٧٨) ص ٤٦ - ٤٧.

«قفص الليل»، وتغدو «شمساً» تشرق في قصيدة «الكتابة بسيف الثائر علي بن الفضل»، على نحو يتجاوب ودلالة صعود ابن الصحراء إلى «الشمس» في قصيدة عبد الله الصيخان.

ولكن «الحنين إلى الفعل» ـ عند المقالح ـ يبدأ برفض ما يسجن الإرادة، وتأكيد الحرية المناقضة للجبر، والزمن، والتقاليد، والرجال الخارجين من بطون الكتب الصفراء في كل عصور التاريخ. إن «قدر» الإنسان هو «اختياره» واختياره شعار حريته وعلامة مجده فالاختيار فعل، حركة صوب الآتي، وصل للانقطاع الذي يفصل بين زمن الرماد وزمن الورد، لأنه الإرادة التي تعي حضورها والوعي الذي يؤكد وجوده، والكتابة ـ الفعل التي تهز جذوع القبيلة ليخرج من طلعها وطن منتظر.

هكذا أصبح عبد العزيز المقالح «أحد سدنة الحداثة المشهورين» «من الذين نالوا مرتبة الإمامة عند الحداثيين لدينا»، فيم تؤكد «الكاسيتات» التي توزع في المملكة السعودية والتي نشر بعضها في مجلة «الناقد». وأصبح المقالح ـ كذلك ـ «شاعر الرموز المرفوضة» فيما يؤكد أحد المقالات المنشورة بمجلة «الدعوة» السعودية. وهو «ملحد خبيث» فيما يؤكد كتاب «الحداثة في ميزان الإسلام»، حيث نواجه المزيد عن «صاحب الفكر اليساري... المغرم بماو الشيوعي الصيني... صاحب القصيدة الشهيرة». وذلك كله من قبيل العينة التي تكشف عن بعض ما يواجهه هذا الشاعر الكبير والناقد اللافت من اتهام وهجوم. ولكن ما القصيدة الشهيرة التي انصب عليها الهجوم، واتهم الرجل بسببها بالإلحاد؟ إنها قصيدة «الاختيار» التي نذكرها كاملة لنرى سبب الاتهام:

ـ ١ ـ

بين الحزن الراكع والموت الواقف
اختار الموت.
بين الصمت الهاني والصوت الدامي
اختار الصوت.
بين اللطمة والطلقة
أختار الطلقة

بين السوط وبين السيف
أختار السيف
هذا قدري . .
هذا مجدي . .
هذا شوق الإنسان

ـ ٢ ـ

كان الله ـ قديماً ـ حباً، كان سحابة
كان نهاراً في الليل،
وأغنية تتمدد فوق جبال الحزن.
كان سماء تغسل بالأمطار الخضراء تجاعيد الأرض
أين ارتحلت سفن الله . . . الأغنية، الثورة؟
صار الله رماداً
صمتاً
رعباً في كف الجلادين
أرضاً تتورم بالبترول
حقلاً ينبت سبحات وعمائم
بين الرب الأغنية الثورة
والرب القادم من هوليود
في أشرطة التسجيل
في رزم الدولارات
رب القهر الطبقي . .
ماذا تختار؟
ـ أختار الله . . الأغنية الثورة.

ـ ٣ ـ

كان الحب ربيعاً لفصول العام
كان فتاة قدماها الخضروان على البحر
وكفّاها للشمس

تمتد جدائلها فوق تلال الشعر الخضراء
في نهديها خبز وسرير للعشاق
في شفتيها خمر الحلم الأحمر
شاخت أشجار الحب.

ذبلت عيناه..
احترقت أوراق الأشعار
صارت كل فصول العام شتاء
صار الحب نقوداً
صارت كل قلوب الناس جليداً
بين الحب الصفقة، والحب الشعر
ماذا تختار
ـ أختار الحب.. الشعر

ـ ٤ ـ

كان الأمس طبولاً، أضرحة... صوتاً مشلولا
سيفاً يثمر بالدم
واليوم... عجوز حبلى تتألم
طال مخاض الأيام
ماذا يخفي البطن المنفوخ؟
جبلاً.. فأراً؟
بين الجبل الموعود، وبين الفأر الواعد
بين الأمس القاتل، واليوم المقتول
ماذا تختار؟
أختار غداً [٢٨].

إن دلالة عنوان القصيدة نفسه ـ الاختيار ـ لافتة بما تؤكده من تمرد على «الجبر» و«القدر» الملازمين لمفاهيم الإنسان التي ينطوي عليها الخطاب النقلي

(٢٨) السابق، ص ٥ ـ ٩.

الاتباعي ويبررها. أما القصيدة نفسها فتنبني كلها على ثنائية متعارضة تتسرب رأسياً وأفقياً عبر مقاطعها الأربعة، فتصوغ دلالة متناقضة الطرفين، وجود أحدهما نفي لوجود الآخر، وفي الوقت نفسه يشير حضور كليهما إلى ما هو غائب، ويومىء إليه النص على سبيل التضمن أو اللزوم. أما التضاد الذي تنبني عليه الثنائية المتعارضة فيضع «إنسان ـ التقليد» مقابل «إنسان ـ الاختيار». يلتصق الإنسان الأول ـ القديم (في المقطع الأول) بالحزن الراكع والصمت الهاني والإذعان إلى اللطم والخنوع إلى السوط. ويتحالف التأويل الديني الذي يبرر وجوده (في المقطع الثاني) مع النخبة التي تملك السلطة والثروة التي تناقض الحب والشعر (في المقطع الثالث) والتي تحيل الماضي إلى صوت مشلول وطبول جوفاء وسيوف تثمر بالدم (في المقطع الأخير). في مقابل هذا الإنسان، يتخلق إنسان آخر، يتمرد لايذعن، يختار الموت الواقف والصوت الدامي والطلقة التي تأتي بالنهار والسيف الذي يصعد بالغد (في المقطع الأول)، وصورة الله العادل الذي استخلفه على أرضه وخلقه على صورته (في المقطع الثاني) ويختار الحب الشعر رمزين للتجدد والإبداع (في المقطع الثالث) والمستقبل الذي يتولد بين الأمس القاتل واليوم المقتول (في المقطع الأخير).

هذا «الاختيار» الحاسم الذي تنطقه القصيدة تؤكده حركتها التكرارية المتعاقبة ويؤكده التتابع اللافت للفعل «اختار»، حيث «الأنا» تؤكد حضورها الفاعل وضميرها المستتر وجوباً. وتتتابع المدلولات التي توازي حركتها حركة دوالها، لا تسبقها الدوال أو تتصدرها، كي لا ينصرف الانتباه من المحمول الأهم إلى الحامل المهم، فلا استعارات مركبة، أو تداخل في الزمن، أو امتداد كتابي في الصورة، بل تتصدر المدلولات جازمة، مباشرة، قاطعة، موجزة التراكيب، إنشادية الدوال، شفاهية التكوين في غير حالة، لتؤكد فعل الاختيار وطبيعته الحاسمة التي تستبدل بالإنسان القديم المقدور إنساناً جديداً قادراً.

وعندما يتحول مفهوم القدر بفعل الاختيار، ويغدو مرادفاً للاختيار نابعاً من داخل الإنسان، لا يهبط عليه من الخارج كالجبر أو القهر، عندئذ يتحول مفهوم الألوهية نفسه، وتتجاوب الدلالات الرأسية مع الأفقية، ليبرز من الثنائية المتعارضة، في طرفها الأول، الدال المنفي ـ «رب القهر الطبقي» ـ الذي يغدو علامة على

عصور يشيخ فيها الحب (الإنسان) والشعر (الإبداع) وسلاحاً يلازم سوط الجلادين ورعب المجلودين، وتبريراً تأويلياً يضع الشرع في خدمة الحكم، فيتقلص الشرع إلى سبحات وعمائم، ورزم من دولارات، تبرر كف الجلادين، وتبارك الرب القادم من «هوليود»، كي يسرق أرضاً تتورم بالبترول، بين الأمس القاتل واليوم المقتول.

إن نفي الدال الذي ينطوي على «رب القهر الطبقي» يبدأ بوضعه إزاء نقيضه «رب الأغنية ـ الثورة». والمدلول المراوغ الذي يومىء إلى منتجي صورة هذا «الرب» يعابثه الدال الذي يكشف ـ بالمجاورة ـ عن تلازم ما تخفيه «العمائم»، أو تتوجه إليه «سبحات» المسبحين من «رزم الدولارات» من ناحية، و «الرب القادم» في «أشرطة التسجيل» من «هوليود» من ناحية ثانية. وذلك تقابل يفرض نفسه على القارىء، كي يختار بدوره، في سياق الصراع الاجتماعي المكبوت، والنص الأوسع لما لا يقال، بين «رب القهر الطبقي» في التأويل النقلي الاتباعي و «رب العدل» الذي يتجلى مناقضاً للأمس القاتل واليوم المقتول، وقرين الأغنية التي تذيب جبال الحزن وتغسل بالأمطار الخضراء تجاعيد الأرض، ومباركـاً الفعل الإنساني (الحب، الشعر) الذي تتولد منه شموس التكوين وأفعال الخلق. وإذ تقوم الحركة الأفقية للدوال على التقابل بين هذا «الرب» وذاك، فإن التقابل يسقط نفسه رأسياً، فيلازم «رب القهر» غياب الحب والخصب والإبداع، واغتراب الإنسان في عالم النقود، وتحول الحاضر إلى أضرحة وطلول وأصوات مشلولة، ليبرز النقيض الذي يبارك الغد الطالع من رحم الفعل ويؤكد اختياره.

وتفرض حدة هذا التقابل في القصيدة نفسها على القارىء الذي يغدو وعيه مجالاً لحركتها الأفقية والرأسية، بكيفية موازية للعملية الاستبدالية التي يتبادل بها الضمير «أنا» موضعه مع الضمير «أنت»، في حركة المحولات اللغوية التي تجعل من وعي «الأنا» وعي «الأنت»، فتنقل «الأنت» من حياده إلى انحيازه، ومن سلب التلقي إلى إيجاب الإسهام، فتخرجه من ثباته، وتقذفه خارج عجزه وتضعه إزاء مصيره، وتعلمه معنى أن يختار.

ترى ماذا يحدث لو اختار القارىء أن يختار؟ إن كل شيء يتغير. يتحرر النص الأول (الإسلام الأصل) من النص الثاني (إسلام النفط)، ويفقد النص الثاني سطوته، فينفتح الأول على آفاق العالم الحديث وتنفتح عليه. وفي الوقت نفسه،

يتحرر الإنسان من القدر المقدور عليه اجتماعياً وليس دينياً، ويتأسس وعيه الحديث الذي يعيد إنشاء علاقته بنفسه والعالم من حوله. وذلك هو الرعب الذي تنطوي عليه دوافع إسلام النفط فتصبح آلية دفاع مضاد، تستهل بهذه الصرخة:

«الله أكبر، لقد استبان الصبح لذي عينين، فلم تعد الحداثة مجرد قوالب أدبية وأشكال تعبيرية للشعر والنثر والنقد، كما يصرون ويريدون أن يقنعونا، كلما أراد أحد أن يعترض عليهم، بل هي منهج شمولي أتوا به لكي يمنح الحياة بعداً جديداً، وينشىء فيها واقعاً جديداً» [ص ٥٤].

- ٧ -

ولكن كيف تنبني هذه الصرخة؟ وكيف تتشكل المنطوقات الخطابية للآلية الدفاعية؟ إنها تنبني وتتشكل بالكيفية التي ينبني بها كل فعل إيديولوجي يتجه بمبناه إلى غايته، أعني بواسطة «التخييل»[٢٩] الذي يراوغ به الفعل علة إنتاجه، ويبرر الغاية من هذا الإنتاج، بصياغة منطوقات متشابكة، هي مصاحبات وترابطات دلالية، تخفي التوجهات التي ينطلق منها الفعل، وتحول دون إدراك علته الأولى على مستوى الإرسال من ناحية. وتوقع الإيهام الذي يتعدى بمن يستقبل الخطاب من الحياد إلى التعاطف، ومن التشكيك إلى التصديق، ومن المعاندة إلى التسليم، ومن الانفعال إلى الفعل على مستوى تلقي هذا الخطاب من ناحية ثانية.

---

(٢٩) استخدم مصطلح «التخييل» بمعناه المنطقي القديم الذي يناقص العلم ويرادف الإيديولوجيا، من حيث هي وعي زائف، فذلك هو معنى التخييل الذي قصد إليه الفارابي حين جعل القول «المخيِّل» نقيض القول البرهاني الذي يفيد العلم اليقيني في المطلوب الذي نلتمس معرفته، والذي لا يمكن أصلاً أن يكون خلافه. ووصفه التخييل بأنه عملية: «تستعمل في مخاطبة إنسان يستنهض لفعل شيء ما باستفزازه إليه واستدراجه نحوه: وذلك إما بأن يكون الإنسان المستدرج لا روية له ترشده فينهض نحو الفعل الذي يلتمس منه بالتخييل فيقوم له التخييل مقام الروية، وإما أن يكون إنساناً له روية في الذي يلتمس منه، ولا يؤمن إذا روي فيه أن يمتنع، فيعاجل بالأقاويل الشعرية لتسبق بالتخييل رويته، حتى يبادر إلى ذلك الفعل، فيكون منه بالعجل قبل أن يستدرك برويته ما في عقبى ذلك الفعل، فيمتنع منه أصلاً، أو يتعقبه فيرى أن لا يستعجل فيه ويؤخره إلى وقت آخر». الفارابي، إحصاء العلوم (القاهرة ١٩٦٨)، ص ٨٤ - ٨٥.

وأول خطوة في ذلك هي ما يمكن أن نسميه «التحويل الدلالي»، حيث يتلاعب الخطاب بالدوال، في عملية تبرير دفاعي، تستبدل بالدوافع الحقيقية دوافع بديلة، على نحو يصرف المتلقي عن التساؤل عن معنى الحداثة، ويعجل به إلى نقيضها قبل أن يتعرفها، ويسرع بجذبه إلى هذا النقيض بإيقاع صفة الإسلام عليه وحده وإثارة انفعالات المتلقي بما يسبق رويته، ويطغى على عقله، ويستثير مكنوناته الوجدانية اللاشعورية، فيستجيب (المتقلي) إلى الخطاب تخييلاً، بالمعنى الذي يقوم به التخييل مقام الروية، أو يسبقها حين يعاجل المتلقي بالانفعال الذي يقوده إلى تصديق لا روية فيه، أو قبل أن يستدرك برويته ما ينبني عليه فعل التخييل، وما ينطوي عليه من تزييف لوعيه.

في سياق هذا الفعل، تضفي صفة «الإسلامي» على كل ما تقترن به أو تلامسه سحراً تخييلياً، هو سحر المجاورة، بغض النظر عن مدى انفراد الموصوف بالصفة أو انطباق الصفة على الموصوف، فالمقصود بالتخييل هو التغطية على ذلك، واستغلال ما لمجاورة الصفة/الموصوف من فاعلية إيحائية توهم الانفراد والمطابقة، عندما تصل المدلولات المصاحبة للصفة بالمدلولات المصاحبة للموصوف، بالمعنى الذي يجعل من الموصوف صورة عاكسة للصفة، تتحد معها وتكتسب قيمتها. هذا على مستوى الحضور أما على مستوى الغياب، فهناك الوجه المناقض لسر المجاورة، حيث إيماء الحاضر من مجاورة الصفة/الموصوف إلى شبيهها/ نقيضها الغائب، على نحو يوقع جاذبية الصفة على ما يجاورها حضوراً، وينفيها عن ما يقابله غياباً.

هكذا تدخل الصفة «إسلامي» كل ما يتصف بها ـ «أدب إسلامي»، «اقتصاد إسلامي». . . إلخ ـ دائرة الإسلام. وفي الوقت نفسه، تخرج كل ما لا يتصف بها، من مقابلات الموصوف، أو موازياته على مستوى الغياب، على نحو يتقابل معه «الإسلامي» و «غير الإسلامي» التقابل الذي يوهم دخول الثاني دائرة النقيض التي تبدأ بضلالة البدعة وتنتهي بالكفر. بعبارة أخرى، إن صفة «الإسلامي» تقوم بدور الحصر الذي يقصر «الهداية» على الموصوف بها على مستوى الحضور، وتقوم بدور الإزاحة التي تستبعد المدلولات الضمنية للصفة عن غير الموصوف بها على مستوى الغياب، فيقع الغائب العاري من الصفة موقع النقيض لها.

ويترتب على إيهام المخايلة الخاص بسحر المجاورة، ويلازمها، إيهام آخر، يرتبط بانتقال معنى الصفة من منطوقها إلى ناطقها، أي من الخطاب إلى منتج الخطاب، فصفة «الإسلامي» تصل المنطوق بالناطق في هذا السياق، وتنتقل من الكلام إلى متكلمه، بالمعنى الذي يوقع صفة الفعل على فاعله، فيغدو فاعل الخطاب هو «الفرقة الناجية»، أو من يمثلها وينوب عنها وينطق بلسانها، في مقابل نقيضه الغائب عن السياق، حيث الفرق الضالة. وإذ يوقع الإيهام صفة المنطوق على ناطقه تشير صفة «الإسلامي» إليهما معاً، فتدل على «الكلام» و «المتكلم» في آن، وتعدّى بمستمع الخطاب من التصديق القَبْلي للكلام (الإسلامي) - بحكم العقيدة - إلى التصديق البَعْدي للمتكلم (الإسلامي) - بحكم إيهام المماثلة.

في هذا السياق، تظهر الدلالة التخييلية لكتب من مثل «الحداثة في ميزان الإسلام»، حيث يوهم العنوان أن فاعل الخطاب، ابتداء، هو الناطق باسم الإسلام حصراً، على نحو يفضي إلى إيهام أن الخطاب المنطوق في الكتاب هو خطاب الإسلام، إطلاقاً، وليس تأويلاً من التأويلات الاتباعية التي تؤكدها خطبة الكتاب، حين نقرأ - بعد الحمد والاستعاذة:

> «وبعد، فإن الله شرف هذه الأمة حين بعث فيها نبيه وأنزل كتابه، وجعلها خير أمة أخرجت للناس، تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، متبعة لا مبتدعة» [ص ١١].

ويلفتنا ذلك إلى ما يقوم عليه عنوان «الحداثة» (في ميزان) الإسلام «من إضمار لتقابل ضدي، يرتبط بالثنائية المصاحبة لدلالة كفتي «الميزان»، حيث التناص الذي يشير به «الميزان» إلى الشريعة التي يتناصف بها الناس، وإلى قياس الأعمال يوم القيامة وإظهارها على رؤوس الأشهاد، في التقابل الذي تتضمنه الآيتان: ﴿والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون، ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون﴾ [٨ - ٩ الأعراف]. وإذا وصلنا الدلالات المتناصة لدال الميزان بالدلالات المصاحبة لدال «الإسلام» نجد أن دلالات الإضافة - «ميزان الإسلام» - تتناص بدورها، على نحو يضع «الإسلام» و- من ثم - «الهداية» في إحدى كفتي الميزان ويباعد بينها و «البدعة» و «الضلالة» اللتين تقعان في الكفة المقابلة، فتتعارض الحداثة مع الإسلام

(الاتباعي) وتهبط بها كفة ميزانه مع «البدعة» و«الضلالة» إلى «النار»، حيث فريق من ﴿حَقَّ عليهم الضلالة إنهم اتخذوا الشياطين أولياء من دون الله ويحسبون أنهم مهتدون﴾ [٣٠ /الأعراف].

هذه النتيجة هي ما ينطقه كتاب «الحداثة في ميزان الإسلام»، إذ تغدو الحداثة قرينة الخروج على الأصل الثابت (إسلام - الاتباع) حيث يتضمن معنى «الضلالة» الانحراف عن الطريق المستقيم، فيلازم معنى الضياع والجهل، والتلف والهلاك، في شبكة من الدلالات المتناصة التي تتناقض فيها الضلالة مع الهدى والضلال مع الحق. ويغدو الضال قرين الشاة التي فارقت القطيع، حين يضلها الشيطان عن طريق الاتباع إلى تيه الابتداع المفضي إلى الهلاك.

وللهلاك دوال متراكبة في هذا الكتاب، ولكنها تدور في ثلاثة حقول دلالية متصلة. أولها الكفر والإلحاد في دائرة الدين، وثانيها الانحلال والانحراف في دائرة الأخلاق، وثالثها العمالة والخيانة في دائرة الأمة وهي الدوائر التقليدية التي يرمي بها كل من يخرج على إطار السائد في الثقافة العربية، منذ هيمنة أهل النقل من أنصار الاتباع[٣٠]. ولكن ليس تكرار الاتهام هو المهم، فالأهم ما ينطقه ويصاغ به.

وإذا توقفنا عند الدائرة الأولى وجدنا أن ما يجمع أهل الحداثة هو التمرد والانحراف عن دين الله والرفض لتشريعته [٢٦] فأول «ملامح انطلاقتهم الحديثة هو استبعاد الدين تماماً من معاييرهم وموازينهم بل مصادرهم» [٢٩] وتحت ستار الحرية في الإبداع، يهاجمون اللغة العربية «لعلمهم أن هذه اللغة هي وعاء الشرع» [٤٥]. إن الحداثة - بعبارة أخرى - «منهج حياة جديدة يسعى دعاتها لإحلالها مكان الإسـلام عقيدة وسلوكـاً ونظامـاً للحياة في هـذه البلاد» [٦٥]. وهي تتضمن «الاستهزاء بالإسلام كدين... والنيل من رسوله ﷺ أو كتابـه الكريـم» [٦٨] و«انتهاكاً لقدسية القرآن وحرمته وابتذالاً لما اختص به على مر العصور والدهور» [٧٦].

هذه الأوصاف للحداثة والحداثيين بالكفر تقوم على تخييل إرهابي، يتصل

---

(٣٠) راجع على سبيل المثال ما قاله ابن قتيبة عن المعتزلة في كتابه «تأويل مختلف الحديث»، القاهرة ١٣٢٦ هـ.

بما يمكن أن يمارسه الخطاب من قمع، أو يعكسه من سلطة، خصوصاً حين تتراصف في هذا الخطاب دوال عنف، ذات قدرة قمعية إرهابية، حاسمة من حيث ما تفجره أو تحركه من عمليات تناص لسياقات ونصوص، تنشط في لا وعي مُسْتِقبل الخطاب على مستويات متعددة، تعمل على تفاعلها بنية الثقافة التي يغلب عليها الاتباع والتقليد، وبنية الدولة التي يغلب عليها التسلط والقمع، وبنية المجتمع الذي يغلب عليه الخوف والإذعان، وذلك في متوالية تؤجج عمليات التناص الديني السياسي الاجتماعي في لا وعي المتلقي، حيث تتجاوب المخزونات اللاشعورية الملازمة لسلطة الدولة الإرهابية وأجهزتها القمعية وعنفها اللاإنساني، والمخزونات المصاحبة للقيم الدينية، حيث الخوف من عذاب القبر والرعب من نار الآخر، والمخزونات التي تتضمنها القيم الاجتماعية، حيث لا تختلف فضيحة «الأحداث» عن معرة «الانحراف» عن الجماعة، وأخيراً سياقات الدلالات المواكبة لثقافة الاتباع والتقليد، حيث التصديق أسرع من الشك، والتسليم أسهل من الإنكار، والإذعان أيسر من التأبي.

وإذ تلعب دوال التكفير دوراً إرهابياً في هذا المجال، بكل ما تثيره وتستثيره، في نفوس الأتقياء الذين لا يعرفون سر المخايلة، فإنها تحول بينهم وأي رغبة في التعرف أو التساؤل حول الحداثة، أو الحداثيين، فمن ذا الذي يريد أن يقترب من الكفر، أو يمارس الإلحاد؟ ومن ذا الذي يمكن أن «ينتهك قدسية القرآن» أو «رفض مفهومات الشريعة الإسلامية»؟ وأهم من ذلك أنها تسقط خاصيتها القمعية على من يتلقاها من هؤلاء الأتقياء وتنقلهم من الانفعال إلى الفعل، ومن النزوع إلى السلوك، وتتصاعد بالنفور من الحداثة ليغدو فعلاً قمعياً إزاءها، باستفزاز المتلقي بالأقاويل التي تسبق بالانفعال رويته، وتسبق بالتصديق شكه. وفي الوقت نفسه، توقع الإرهاب في نفوس الحداثيين بوصفهم بما لا يمكن أن يغفر لهم. وهل بعد الكفر ذنب يمكن أن يغفر للمرء؟ ومن ذا الذي يمكن أن يتصف بهذه الصفات التي تجعل منه عدواً لله والسلطان والأمة؟!

وفي هذا المجال الذي يمارس فيه الخطاب عنفه الإرهابي، تلعب المرأة دوراً لافتاً، من حيث هي الرمز الأخلاقي البؤري الذي تفضي إليه صفات العفة والعرض والشرف. ولا يختلف التعريض الغليظ بزوجات الحداثيين، في هذا

المجال، عن اللمز الخشن بمبدعات الحداثة، مما يعاقب القانون على نقله، ويعف القلم عن ذكره، ويدخل في باب قذف المحصنات. وعَدٍّ عن النص الأول في هذا المجال، فالمهم تأكيد سطوة النص الثاني وإيقاع التصديق به عن طريق التخييل بقبح نقيضه، والكذب المتعمد في هذا القبح بما يعدّي بالمتلقي الذي لا يعرف الحقيقة من الانفعال إلى الفعل العدواني، فالغاية تبرر الوسيلة، والتخييل يغذي تسلطية اللاوعي الذكري المهيمن على ثقافة المتلقي بعبارات من مثل:

«هل انتهى رجال الأدب عندنا حتى تقف... ناشرة لشعرها، تلقي الشعر أمام ألف شاعر وأديب من مختلف بقاع العالم» [ص ١٢٢].

ويشي بإحباط جنسي مكتوم، يغري بتحليل فرويدي لأعراض الخطاب كله، ولكن أهم من هذا التحليل - الآن - أن نلتفت إلى ما يقوم عليه مبنى الخطاب القمعي نفسه من مفارقة تقودنا إلى وسيلته الأخيرة التي تعنينا في هذا البحث.

إن اتهام الحداثة والحداثيين بالكفر والانحلال يقوم على مقدمة الابتداع الذي ينحرف عن الاتباع، وهي مقدمة تتضمن دلالتي القصد والعمد بما يؤكد وعي الأنا المبتدعة بفعلها واستطاعتها القيام به، بالمعنى الذي يجعلها مسؤولة عن فعلها، مستحقة العقاب عليه، وإلا فلا معنى لمسؤولية أو عقاب. ولكن إذا تركنا المقدمة إلى النتيجة بدهتنا المفارقة التي تنفي الوعي والاستطاعة معاً، ومن ثم القصد والعمد، وتترك مسؤولية الأحداث معلقة في الهواء، خارج الأنا المبتدعة، حيث «الآخر» الذي يوسوس في هذه الأنا، ويجعل منها أداة فعله. إن الحداثيين الضالين ينحرفون إلى الكفر والانحلال ومن ثم العمالة اتباعاً لا ابتداعاً في حقيقة الأمر، فهم يقلدون حداثة الآخر، ويحاكونها، ويستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير، حين يتركون تقليد الأصل الموروث إلى أصل مغاير مكتسب، فحداثتهم تقليد لبدعة أجنبية وضلالة وافدة.

هنا، تبرز صورة «الآخر» غاوياً، غازياً، شيطاناً يضل من يتبعه. وهو مادي، ملحد، علماني، «ابن الصهيونية» و«شياطين الإنس من الماركسيين والوجوديين والبنيويين». يصل أوروبا الغربية بأوروبا الشرقية وأمريكا بالصين، في شبكة من الغواية التي تضم «وثنية اليونان، وأساطير الرومان، وأفكار ملاحدة الغرب» [١٧] و«الشاذين من أدباء الغرب الذين لا يكتبون أفكارهم إلا في أحضان المومسات أو

أمام تمثال ماركس» [١٩] و «نظريات دارون اليهودي ربيب المحافل الماسونية وابن الصهيونية والمثلوجيا المنكرة للوحي» [٢٧]. . . إلخ.

إن الملامح التي تتشكل منها صورة الآخر - في مثل هذه الأقاويل - ملامح وهمية في مخالفتها للمعقول، أشبه في علاقاتها بعلاقات التشبيه الوهمي. وهي تنبني كما ينبني غيرها من الصور التشبيهية التي يراد بها تقبيح المشبه، فالمقصود بهذه الصورة للآخر ما توقعه من تقبيح له في نفس المُسْتَقْبِل، وذلك بحشد الصفات المذمومة المرزولة ديناً وعقلاً وخلقاً وعرفاً. . . إلخ، والصاقها بهذا الآخر، على نحو تتسرب معه عدوى القبح من الصفة إلى الموصوف، ومن المشبه به إلى المشبه، بما يحقق انفعالاً من غير روية إلى جهة الانقباض عن هذا الآخر، والتخلي عن طلبه أو اعتقاده، ومن ثم النفور منه، والانفعال بهذا النفور بما يعدّي بالانفعال إلى الفعل العدواني. وتلك عملية لا تفارق المعنى المنطقي للتخييل في النهاية، من حيث هو عملية مقايسة تنبني من مقدمات مخيلة، تبسط النفس نحو أمر أو تقبضها عنه، بما توقعه في النفس من محبة لهذا الأمر أو نفور منه. و «القائمة الخبيثة»، في هذه المقايسة تضم «مزابل الحي اللاتيني في باريس أو أزقة سوهو في لندن»، وتتصل بكل من هو «ممعن في الضلال وبعيد عن الحق»، حيث «سارتر وعشيقته البغي سيمون دي بوفوار «جنباً إلى جنب» دارون اليهودي ربيب المحافل الماسونية وابن الصهيونية» و «هيجل الفيلسوف المادي الملحد» (؟!)، الذين «تظهر رائحة أفكارهم تزكم الأنوف المؤمنة، فهي أفكار نبتت في «المياه العميقة العفنة التي سقت بذرتها الخبيثة فخرجت ثمرتها مراً لا يساغ ولا يستساغ».

وليس المهم في هذه «القائمة الخبيثة» أن يكون هيجل - على سبيل المثال - «فيلسوفاً مادياً ملحداً» حقاً، أو أن يكون «ديفيد كوبرفيلد» أحد المفكرين في الغرب صدقاً، فالأهم أن تتراكم الصفات المقززة وتلتصق بالموصوف، وتؤدي المجاورة دورها الإيحائي المعاكس، وتتراصف الصور المنكرة للمشبه به بما يدني بها والمشبه إلى حال من الاتحاد، فيقع التقبيح ويكتمل التخييل.

* * *

القسم الثاني

عن التنوير

- هوامش على دفتر التنوير
- من التنوير إلى الإظلام
- لماذا ينتكس التنوير
- محنة التنوير

هوامش على دفتر التنوير

هامش أول:

في عام ١٩٠٤ صدرت ترجمة سليمان البستاني (١٨٥٦ ـ ١٩٢٥) لإلياذة هوميروس عن اليونانية، وعلى صفحة الغلاف ما يلي: «إلياذة هوميروس معربة نظماً، وعليها شرح تاريخي أدبي، وهي مصدّرة بمقدمة في هوميروس وشعره وآداب اليونان والعرب، ومذيلة بمعجم عام وفهارس بقلم سليمان البستاني». وكان صدور هذه الترجمة حدثاً في الحياة الثقافية العربية في ذلك الزمان، فلأول مرة يقوم عربي بتقديم ترجمة كاملة، نظماً، لإحدى الملاحم الأوروبية الأساسية، ولا يكتفي بالترجمة المنظومة، وما صحبها من جهد مضن في تطويع اللغة العربية لتأدية المعاني الأسطورية والمجازات اليونانية، بل يقدم للترجمة بدراسة رائدة، فريدة، عن هوميروس وشعره، ودراسة مقارنة بين آداب العرب واليونان. وإذ يتحرك سليمان البستاني منطلقاً من الشعور بأهمية عمله، في هذه الدراسة، بوصفه وسيطاً يصل قراءة العرب بالثقافة الإنسانية التي ينتمون إليها، والتي لا بد أن تضيف إلى وعيهم ما يزيده ثراء، فإنه لا يتحرك منطوياً على فخر جاهل، أو نزعة عرقية ضيقة، بل يتحدث عن هذا التراث من حيث هو الأصل الذي لا يتناقض مع الشعور بالانتماء إلى الإنسانية، والأصل الذي يقبل النماء بالحوار مع الآخر، والذي لم يكف عن هذا الحوار إلا في عصور تخلفه.

ولم يؤرق سليمان البستاني نفسه بالأساطير الوثنية التي انطوت عليها الإلياذة،

(*) نشر هذا المقال في مجلة إبداع، مارس ١٩٩٢.

ولم يخطر على باله أن بعض الجهال يمكن أن يتهمه بالكفر لأنه نقل خرافات الوثنية، أو ترجم أساطيرها، بل على العكس يشعر قارىء سليمان البستاني أن تقديره لأهمية عمله لا يقل عن تقديره لقارئه الذي يتوجه إليه بهذا العمل. لقد كان البستاني يعرف أنه يسهم في تأسيس نهضة ثقافية، ويعرف أن قراءه يتطلعون إلى هذه النهضة ويباركونها. وبقدر ما كان الكتاب والقراء يشتركون في حلم واحد هو استعادة الحضارة العربية لعافيتها التي أسهمت بها في التاريخ الإنساني، فإنهم كانوا يدركون أن هذا الإسهام المتوقع لا يمكن أن يتحقق إلا بالتنوير. وأول خطوة للتنوير هي أن يستبدل العقل بالنقل، والحرية بالجبر، والعدل بالظلم، والحوار بالإملاء، والانفتاح بالعزلة، والإنساني بالعرقي، ووضع ماضي الأنا في موضعه الطبيعي بوصفه حلقة من حلقات تتميم النوع الإنساني. ولم يكن يخامر واحد من هؤلاء شك في أن النهضة الأدبية لا تنفصل عن النهضة الفكرية، وأن هذه وتلك لا يمكن أن تتحقق إلا بحرية الفكر، والخروج من ظلامة النقل إلى استنارة العقل، وإعادة فتح باب الاجتهاد، وتحرير العقل الإنساني من كل ما يكبله من قيود التقليد، وأن الحرية كالعدل أساس العمران، وذلك منذ أن نادى رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣) بأن «الحرية منطبعة في قلب الإنسان من أصل الفطرة».

ولم يكن من قبيل المصادفة أن تحتفي الحياة الثقافية كلها بصدور ترجمة البستاني للإلياذة في القاهرة. نظرة واحدة إلى دوريات العصر تؤكد ذلك. جرائد: المؤيد والظاهر ومصر والوطن والمقطم والأهرام والجوائب المصرية والاتحاد المصري والبصير والإخلاص والعمران والحرية والمنعم. ومجلات: المنار والضياء والهلال، وغيرها من مجلات مصر وجرائدها، فضلاً عن جرائد الوطن العربي وجرائده، كلها كتبت عن الترجمة فور صدورها في شهر يونيو. وفي الشهر نفسه يكتتب حوالي مائة من مثقفي العصر وأعلامه للاحتفال بالترجمة، وتنضم إليهم «لجنة إحياء اللغة العربية» التي كان يرأسها الإمام محمد عبده. ويقام احتفال مهيب في مساء الثلاثاء الموافق الرابع عشر من يونيو عام ١٩٠٤ في فندق شبرد. ويحضر الاحتفال السيد محمد توفيق البكري نقيب الأشراف وسعادة سعد بك زغلول المستشار في محكمة الاستئناف الأهلية وسعادة عبد الخالق بك ثروت في لجنة المراقبة القضائية بنظارة الحقانية وأحد أعضاء لجنة إحياء اللغة العربية وسكرتيرها وسعادة محمد بك فريد المحامي من أعضاء لجنة إحياء اللغة العربية وسعادة عمر

لطفي بك المحامي وكيل مدرسة الحقوق وحضرة الأستاذ الفاضل الشيخ رشيد رضا صاحب مجلة المنار الغراء وحضرة إبراهيم رمزي صاحب جريدة التمدن والعلامة الشيخ إبراهيم اليازجي وحضرات الكتباء الأماجد: محمد أفندي مسعود وحافظ أفندي عوض وعوض أفندي واصف وعشرات غيرهم.

ويلفت الانتباه في قائمة الحضور دلالتها القومية والإنسانية، ففي الوقت الذي جمعت القائمة العربي بالأوروبي من المؤمنين بوحدة الثقافة الإنسانية، فإنها جمعت بين الشامي والمصري والعراقي وغيرهم للاحتفاء بمترجم سوري في القاهرة عاصمة الأمة العربية. ويلفت الانتباه، أيضاً، تنوع المشاركين الذين يتوزعون بين «المطربشين» و«المعممين» في الاحتفاء بالعلم والعلماء، والاحتفاء بنقل كنوز الإبداع الإنساني إلى اللسان العربي، بالمعنى الذي يؤكد سريان روح التنوير في نفوس الجميع.

وبعد انتهاء الأكل وشرب القهوة، وقف حضرة الفاضل يعقوب صروف المكلف من المحتفلين بالتقديم، فقال: «لعل احتفالنا هذا أول احتفال من نوعه في ديار المشرق، وعسى أن يكون فاتحة حفلات كثيرة تقام للعلم وإجلالاً لقدر ذويه. وبعد كلمة صروف الطويلة وقف حضرة الأديب الفاضل عزتلو عبد الخالق ثروت بك سكرتير جمعية اللغة العربية، وتلا كتاباً مرسلاً من فضيلة الإمام محمد عبده (مفتي الديار المصرية ورئيس جمعية إحياء اللغة العربية) إلى المحتفى به. وكان الأستاذ الإمام قد تخلف لعذر طارىء عن حضور الاحتفال. فأرسل كتابه بديلاً عنه، ليقرأه سكرتير الجمعية التي يرأسها. وجاء في الكتاب:

«لحضرة العالم سليمان أفندي البستاني

. . . . .

تمت لك ترجمة الإلياذة لنابغة شعراء اليونان هوميروس المشهور. ونسجت قريحتك ديباجة ذلك الكتاب، كتاب الترجمة، فإذا هو ميدان غزت فيه لغتنا العربية ضريعتها اليونانية، فسبت خرائدها وغنمت فرائدها، وعادت إلينا في حلل من آدابها، تحمل إلى الألباب قوتاً من لبابها، وما أجمل ذلك الغلب في زمن ضعف فيه العرب، حتى عن الرغب في نيل الأدب، ما ينال منه عن كثب، فضلاً عما يكسب بالتعب، فحق لك الشكر على كل من يعرف

قيمة ما وقفت لإكماله من العمل، فقد سددت به ثلمة كانت في بنية العلم العربي من عشرة قرون، فقد أغار قومنا على دفائن الفنون اليونانية في القرن الثالث من الهجرة وما بعده، فنثروا منها ما كان مخزوناً، ونشروا للناس ما كان مدفوناً، ولم يدعوا غامضاً إلا جلوه، ولا بعيداً إلا قربوه، ونالت اللغة العربية بصنيعهم ذلك ما لم يكن في حسبانها، فقد صارت لسان العلم والصنعة كما كانت لسان الدين والحكمة.

لكن كان أولئك الأساطين الأولون يرون أن ذلك ما يفرضه الحق عليهم في جانب العلم الذي لا يختلف فيه مشرق عن مغرب، ولا يتخالف على حقائقه الأعجم والمعرب، وظنوا أن ما رواء العلم من آداب القوم ليس مما يتناسب مع آدابهم، لبعد ما بين أنساب أولئك وأنسابهم، فلن يمدوا نظرهم إلى ما كان في اليونانية من دواوين الشعراء، وما صاغته قرائح البلغاء، فلم تنل اليونانية من عنايتهم ما نالت الفارسية والهندية. وكان مؤمل اللغة منهم ألا يحرموها نفائس ما اخترع اليونانيون كما زينوها بزينة ما أبدع الهنديون والفارسيون. وبقي ذلك المؤمل في غيب الدهر حتى أتيت ترفع عنه الستر. . فما أقر عين العربية بنيل طلبتها. وظهور ما كان منتظراً لشيعتها. أرجو أن ينال كتابك من الإقبال عليه، والانفتاح به، ما يكافىء تعبك، ويبعث همم العاملين على تتبعك».

هذه الكلمات الدالة لمفتي الديار المصرية تنطق بثقافته ونظرته إلى الثقافة الإنسانية، وقد حرصت على الإطالة في النقل حتى يطلع القراء على تراث محجوب عنهم. وبقدر ما يلفت الانتباه، في هذه الكلمات، إلى حرص الإمام على أن تتمثل اللغة العربية (التي يرأس جمعية إحيائها) كل تراث اللغات الإنسانية، ففي ذلك ما يغنيها ويزيد من ثرائها، فإن كلماته تلفتنا إلى إيمانه بالتطور، وإضافة اللاحق إلى السابق، فالعلم في نماء وليس في نقصان عند الإمام، والأمم تتقدم بإضافة اللاحقين إلى السابقين. . ولا تنطوي الكلمات على شبهة أية حساسية دينية، كتلك التي دفعت القدماء إلى عدم ترجمة الآداب اليونانية، أو التي دفعت ابن الوزير إلى كتابة ما كتب عن «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان». فإن حماسة الإمام بالترجمة تتأسس على نظرة عقلانية تعي ما تضفيه الترجمة إلى لغة القرآن وأساليبها، بل إن هذه الحماسة تصل معنى الأدب بمعنى العلم الذي «لا

يختلف فيه مشرق عن مغرب، ولا يتخالف على حقائقه الأعجم والمغرب»، وتؤكد البعد الإنساني الذي وصل العرب القدماء، في فكر الإمام، بما اخترع اليونانيين والهنديون والفارسيون، والذي لا بد أن يعمل العرب المحدثون بما يبدعه أقرانهم في كل بلدان العالم الإنساني المتقدم من حولهم.

تلك كانت كلمات مفتي الديار المصرية، وكبير شيوخ الأزهر في هذا الزمان، احتفاء بترجمة رائدة، إيماناً من رئيس لجنة إحياء اللغة العربية بأنه لا اكتمال لحياة اللغة إلا بحوارها مع غيرها من اللغات، واقتناعاً بأن هذا الحوار هو أحد أسباب التقدم. وذلك في نبرة تستبدل بتخلف الواقع حلم التقدم في العلوم والآداب: بالمعنى الذي أوضحه تلميذ الإمام: الشيخ رشيد رضا في كلمته التي ألقاها في الاحتفال، والتي قال فيها: «إن الروح الأدبي يسبق في الأمم الروح العلمي والصناعي، فمتى سمت آداب الأمة ورقي شعورها تحس بحاجتها إلى العلم فتبعث إليه».

وقد جمع نجيب متري صاحب مطبعة المعارف ومكتبتها كل ما قيل في هذا الاحتفال من كلمات، وكل ما كتبه أرباب المقامات السامية وأصحاب الصحف والمجلات والأدباء والشعراء، عن ظهور الإلياذة، في كتاب بعنوان «هدية الإلياذة». قدمه هدية إلى سليمان أفندي البستاني، وتركه لنا وثيقة من وثائق التنوير. وثيقة ترينا الفرق بين الأمة عندما تتيقظ فيها روح التنوير. وحلم النهضة، فيتحرك مطربشوها ومعمموها، مسلموها ومسيحيوها، مصريوها ومتمصروها، كياناً مؤتلفاً، عفيّاً، للاحتفاء بما ينطوي على معنى الإضافة، والأمة نفسها عندما يتهددها شبح الإظلام وكابوس التقليد، فتستبدل بلغة التكريم لغة التكفير، وبفرحة الاحتفال سطوة مصادرة الكتاب.

هل تدفعنا هذه الوثيقة إلى أن نقارن بين ما حدث عند صدور إلياذة البستاني وصدور ترجمة «الكوميديا الإلهية» لدانتي، لذلك المترجم الجليل حسن عثمان؟ أو نقارن بين الاحتفاء بترجمة الأساطير الوثنية عام ١٩٠٤ والعودة إلى التشنيع على «أولاد حارتنا» (التي ما زالت ممنوعة من النشر في الديار المصرية) عندما حصل نجيب محفوظ على جائزة نوبل عام ١٩٨٨؟ وهل تجعلنا الوثيقة السابقة نشعر بما ينهض عليه الفكر التنويري من أسس راسخة، فتؤكد ضرورة التواصل مع تراثه، والانطلاق منه إلى ما بعده، أم نظل نردد مع لبيد:

ذهب الـذين يعـاش في أكنـافهم ويقيت في خلف كجلد الأجـرب

هامش ثان:

بعد الاحتفال بـإلياذة البستـاني بثلاث عشرة سنة على وجـه التقريب، وتحديداً في التاسع من فبراير ١٩١٧، أنشد شاعر النيل حافظ إبراهيم (١٨٧٢ ـ ١٩٣٢) قصيدة في الحفل الذي أقيم لرثاء الدكتور شبلي شميل أحد رواد التنوير الذين أسهموا في تأسيس التفسير العلمي للكون. ولقد ولد الدكتور شبلي شميل في قرية كفرشيما في لبنان عام ١٨٦٠، وهي القرية نفسها لتي ولد فيها إلشيخ ناصيف اليازجي. ودرس العلوم الطبية في الجامعة الأمريكية في بيروت وأتم علومه في أوروبا. وهناك تأثر بالداروينية التي ذاعت بعد أن نشر شارلز روبرت داروِن (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢) نظريته عن التطور بواسطة الانتقاء الطبيعي، فحاول شميل نقلها إلى العربية في كتبه المتعددة، ومنها «النشوء والارتقاء». وكان له من الآراء المتعلقة بالعقيدة الدينية ما أنكره عليه بعض معاصريه الذين اتهموه بالكفر والإلحاد.

ماذا يقول حافظ إبراهيم عن شبلي شميل؟ وحافظ إبراهيم هو شاعر الإمام محمد عبده الذي كان قد توفي منذ اثنتي عشرة سنة (عام ١٩٠٥) لكن ظلت ذكراه لا تفارق فؤاد شاعره. لا يتخلف حافظ عن رثاء شبلي شميل، ولا يخشى من الذين هاجموا الرجل، ولا يتردد في نفي تهمة الإلحاد عنه، وتأكيد صداقته له. وتنطق قصيدته بإجلاله للعالم واحترامه لحرية المفكر وشجاعة المتفلسف في المجاهدة بما يعتقد. ويرد حافظ على كل من كان يمكن أن يعاتبه لأنه يرثي رجلاً «لا يهتدي بهدي الكتاب» فيقول إنه يرثي الصديق الوفي والمفكر الحر الذي:

أطـلق الفـكـــر في الـعـــوالم حـــراً مستـــطيـراً يـــريـغ هتـــك الحجـاب
يـقـــرع النـجـم ســـائـــلاً ثـم يـرتـــ ـــد إلى الأرض بـاحثـاً عن صـواب

. . . . .

رام إدراك كـنـــه مـــا أعجـــز النـــا س قـــديمـــاً فلم يفـــز بـــالـــطلاب

ويمضي حافظ في قصيدته مؤكداً صداقته لشبلي شميل وما تميز به من خصال تصف القصيدة صاحبها بأنه «كان حر الآراء لا يعرف الختل». ويختتم القصيدة بالإشارة إلى أقران شبـلي شميل من أمثال اليازجي وزيدان. ولا تتضمن

القصيدة بيتاً واحداً يقلل من شأن فكر شميل، بل العكس تعرض القصيدة لحرية المفكر بوصفها إحدى مسلمات العصر. ولم نسمع أن أحداً حجر على كتب شبلي شميل، أو أصدر أمراً بسحبها من الأسواق أو أصدر حكماً بالسجن على صاحبها، فقد عاش الرجل معززاً مكرماً، نشر ما اعتقده، ورد عليه مخالفوه بما يؤكد معنى التنوير الذي لا يمكن أن يقوم على قمع أو سجن لعقل المفكر - المبدع أو جسده. قصارى ما فعله حافظ ونطق به، من منظور مخالفته فكر شميل، أنه افتتح رثاءه بقوله:

سكن الفيلسوف بعد اضطراب … إن ذاك السكون فصل الخطاب
لقي الله ربه فاتركوا المر … ء لديانه فسيح الرحاب
فاسترح أيها المجاهد واهدأ … قد بلغت المراد تحت التراب
وعرفت اليقين وانبلج الحـ … ـق لعينيك ساطعاً كالشهاب
ليت شعري وقد قضيت حياة … بين شك وحيرة وارتياب
هل أتاك اليقين من طرق الشـ … ـك فشك الحكيم بدء الصواب

وأحسب أن عبارة «شك الحكيم بدء الصواب» هي العبارة المولدة للقصيدة كلها، ففيها بيت القصيد ومعناه، وفيها - بالإضافة إلى ذلك - دلالة تشع فتكشف عن استنارة الشاعر. وهي عبارة يتواصل مدلولها مع أصول عقلانية تراثية لم تكن بعيدة عن فكر الإمام محمد عبده الذي استعاد الأصول «الاعتزالية»، وما يرتبط بها من مبدأ التحسين والتقبيح العقليين، وضرورة الشك بوصفه المقدمة الأولى للمعرفة اليقينية. وقد كان الجاحظ المعتزلي يقول: «اعرف مواضع الشك وحالاتها الموجبة له، لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له»، وقال النظام أستاذ الجاحظ: «لم يكن يقين قط حتى كان قبله شك».

ترى لماذا انقطع هذا التراث العقلاني الاعتزالي، ولماذا تبدو هذه السنوات التي نعيشها كما لو كانت تأتينا بنقيض استنارة الشيخ الإمام وشاعره الذي ابتدع «العمرية»؟ ولماذا أصبح من يتحدثون باسم الدين «وما أكثر الأسباب» يحرمون مبدأ الشك كما لو كانت العقيدة الدينية حسوة طائر تطيح بها نفخة شاك؟

ومن أين ينطلق هؤلاء الذين يحيطون بنا: يقتحمون ما هو خاص بين المرء وربه، ويقفون بين المفكر وضميره، ويحولون بين الأمة ومستقبلها؟ هؤلاء الذين

يخرجون مخالفيهم عن دائرة الإسلام وقضعون كل من خالف اجتهاده تأويلهم في حظيرة الضلالة، كأنهم وحدهم الفرقة الناجية. هل نقول عنهم ما قال أبو العلاء في أمثالهم من الذين رموه بالكفر فأعد لهم كتابه «زجر النابح» أم نردد ما نقرأه في اللزوميات من قوله:

يرتجي الناس أن يقوم إمام ناطق في الكتيبة الخرساء
كذب الظن، لا إمام سوى العقـ ـل مشيراً في صبحه والمساء
إنما هذه المذاهب أسبا ب لجذب الدنيا إلى الرؤساء

هامش ثالث:

في صباح ٣٠ مايو سنة ١٩٢٦ تقدم الشيخ حسنين الطالب بالقسم العالي بالأزهر ببلاغ إلى سعادة النائب العمومي يتهم فيه الدكتور طه حسين الأستاذ بالجامعة المصرية بأنه ألف كتاباً أسماه «في الشعر الجاهلي» ونشره على الجمهور وفي هذا الكتاب طعن صريح في القرآن العظيم حيث نسب الخرافة والكذب لهذا الكتاب السماوي الكريم إلى آخر ما ذكره في بلاغه. وفي الخامس من يونيو من العام نفسه أرسل فضيلة شيخ الجامع الأزهر لسعادة النائب العمومي خطاباً يبلغ به تقريراً رفعه علماء الجامع الأزهر عن كتاب ألَّفه طه حسين المدرس بالجامعة المصرية أسماه «في الشعر الجاهلي» كذَّب فيه القرآن صراحة، وطعن فيه على النبي ﷺ وعلى نسبه الشريف، وأهاج بذلك ثائرة المتدينين، وأتى فيه بما يخل بالنظم العامة ويدعو الناس للفوضى، وطلب اتخاذ الوسائل القانونية الفعالة الناجعة ضد هذا الطعن على دين الدولة الرسمي وتقديمه للمحاكمة. وبتاريخ ١٤ سبتمبر من العام نفسه، تقدم حضرة عبد الحميد البنان أفندي عضو مجلس النواب ببلاغ إلى رئيس نيابة مصر، ذكر فيه أن الأستاذ طه حسين نشر ووزع وعرض للبيع في المحافل والمحلات العمومية كتاباً طعن وتعدى فيه على الدين الإسلامي، وهو دين الدولة. وقد قامت النيابة بالنظر في الأمر، وأصدرت قرارها بعد الانتهاء من التحقيق. وصاغ القرار الذي صدر في ٣٠ مارس ١٩٢٧ من القاهرة محمد نور رئيس نيابة مصر.

وفي هذا القرار الذي هو وثيقة من وثائق التنوير في تاريخنا الحديث، يقوم

رئيس النيابة بدراسة علمية للموضوع كله، ويناقش ما ورد في كتاب طه حسين، ويحلل الجوانب الأربعة التي اقترنت بإقامة الدعوى الجنائية على المؤلف. وبعد أن ينتهي من ذلك كله، يأتي بفقرة خاصة عن الحكم القانوني، فيقول إن المادة الثانية عشرة من الأمر الملكي رقم ٤٢ لسنة ٢٣ بوضع نظام دستوري للدولة المصرية، نصت على أن حرية الاعتقاد مطلقة، وكذلك نصت المادة الرابعة عشرة من الدستور نفسه على أن حرية الرأي مكفولة، وأن لكل إنسان الإعراب عن فكره بالقول أو بالكتابة أو بالتصوير أو بغير ذلك في حدود القانون، وأخيراً نصت المادة التاسعة والأربعون بعد المائة على أن دين الإسلام دين الدولة، فلكل إنسان إذن حرية الاعتقاد بغير قيد أو شرط وحرية الرأي في حدود القانون (أو حرية الرأي التي يحميها القانون). وبعد أن يتحدث رئيس النيابة عن هذه الجوانب الأربعة تفصيلاً (وهي منشورة مع دراسة طيبة أعدها خيري شلبي) يختتم التقرير بالحكم التالي:

«إن للمؤلف فضلاً لا ينكر في سلوكه طريقاً جديداً للبحث حذا فيه حذو العلماء من الغربيين، ولكن لشدة تأثر نفسه بما أخذ عنهم قد تورط في بحثه حتى تخيل حقاً ما ليس بحق أو ما زال في حاجة إلى إثبات أنه حق؛ فكان يجب عليه أن يسير على مهل، وأن يحتاط في سيره حتى لا يضل، ولكنه أقدم بغير احتياط فكانت النتيجة غير محمودة.

وحيث إنه مما تقدم يتضح أن غرض المؤلفِ لم يكن مجرد الطعن والتعدي على الدين بل إن العبارات الماسة بالدين التي أوردها في بعض المواضع من كتابه إنما أوردها في سبيل البحث العلمي مع اعتقاده أن بحثه يقتضيها. وحيث إنه من ذلك يكون القصد الجنائي غير متوفر فلذلك تحفظ الأوراق إدارياً».

محمد نور

رئيس نيابة مصر

القاهرة في ٣٠ مارس سنة ١٩٢٧

وانتهى التحقيق بتبرئة طه حسين مما نسب إليه بقرار من رئيس نيابة مصر، رغم كل البلاغات المقدمة من طالب الأزهر وتقرير علماء الجامع الأزهر وخطاب شيخ الجامع الأزهر وبلاغ عضو مجلس النواب. ولم يتردد رئيس النيابة في الإشادة

بالمؤلف (المتهم) الذي له فضل لا ينكر «في سلوكه طريقاً جديداً للبحث»، ولم يتردد في تأكيد أن المؤلف (لا المتهم) كتب ما كتب «في سبيل البحث العلمي» و«مع اعتقاده أن بحثه يقتضي منه ما فعل». صحيح أن رئيس النيابة لا يوافق المؤلف على أفكاره، ولكنه لا يصفه مرة واحدة بأنه «عميل» أو «منحرف» أو غير ذلك من الصفات التي كانت السلطة السياسية تستخدمها في الحديث عن مخالفيها في الاتجاه، في العهدين الماضيين، ولم يستخدم رئيس النيابة عبارة الطالب الأزهري أو صفات المؤسسة الدينية التي رمت المؤلف بصفات الكفر، ناهيك عن تهمة الإخلال بالنظم العامة ودعوة الناس إلى الفوضى، مما يلمح إلى التأويل الحنبلي لإطاعة أولي الأمر التي تعني عدم الخروج على الأئمة وإن جاروا. لم يستخدم رئيس النيابة هذه الصفات أو تلك، بل تحدث عن المؤلف (لا المتهم) بكل تقدير واحترام، وفي سياق لم ينس لحظة نصوص دستور ٢٣ التي كفلت حرية الاعتقاد «بغير قيد ولا شرط»، والتي تصون هذه الحرية وتحميها بالقانون، في ديار مصرية تعرف معنى احترام القانون وسيادته التي تعلو على كل الأفراد والمؤسسات، بما في ذلك رجال المؤسسة الدينية نفسها، فلا أحد فوق القانون، ولا حساب لأحد من أبناء الأمة إلا أمام قاضيه الطبيعي الذي لا هو بالعسكري ولا الديني.

وفي ظل دستور ١٩٢٣، وفي حدود القانون الذي يكفل الحرية ويصون ممارستها من أعدائها، ظل طه حسين في وظيفته بالجامعة، ولم يتردد في أن يبدأ سلسلة من المقالات المتلاحقة بعنوان «بين العلم والدين» ابتداء من العدد الثاني من مجلة «الحديث»، وذلك من قبل أن يصدر رئيس النيابة قراره بتبرئته مما هو منسوب إليه، بحوالي شهر، وظل يواصل نشرها إلى ما بعد صدور قرار النيابة بحوالي ثلاثة أشهر من عام ١٩٢٧. وقد أعيد نشر هذه المقالات ضمن كتاب «من بعيد» الذي صدرته طبعته الأولى بعد ذلك بسنوات عام ١٩٣٥. ويفتتح طه حسين هذه المقالات بالإشارة إلى ما حدث لكتابه وكتاب صديقه علي عبد الرزاق «الإسلام وأصول الحكم» حين نهض للكتابين رجال الدين ينكرونهما، ويكفرون صاحبيهما، ويستعدون عليهما السلطان السياسي. ويؤكد طه حسين أن التعارض بين العلم والدين، أو بين العقل والدين، لم يتحول إلى خصومة وعداء إلا بسبب السياسة التي تدخلت بينهما فأفسدت الأمور وأخرجتها عن وجهها المعقول. ويعرض طه حسين لمظاهر هذه الخصومة عبر التاريخ منذ أيام سقراط، ليؤكد أن

الكوارث التي صحبت الخصومة بين العلم والدين وترتبت عليها إنما سببها استغلال السياسة لكل من العلم والدين على السواء، فلولا أن السياسة تريد أن تتخذ ما تستطيع من الطرق لتتسلط على عقول الناس وتتملق عواطف الجماهير لما قتل الأثينيون سقراط، ولما حاول اليهود صلب المسيح، ولما سفك الرومان دماء اليهود والنصارى، ولما أخرجت قريش محمداً وأصحابه من ديارهم، ولما عذب ابن رشد وجليلي، ولما حرق من حرق وشرد من شرد من العلماء والمفكرين.

ومن المؤكد، فيما يذهب طه حسين ـ أن الإنسانية تستطيع أن تسعد بالعلم والدين جميعاً، وأنها ملزمة إذا لم تستطع أن تسعد بهما أن تجهد في ألا تشقى بهما. وسبيل ذلك هو إرغام السياسة على أن تقف موقف الحياد من هذين القطبين، فالعلم نفسه لا يريد الأذى، والدين نفسه لا يستطيع الأذى، ولكن السياسة تريد وتستطيع الأذى، ولذلك تتخذ من العلم وسيلة أحياناً، ومن الدين وسيلة أحياناً أخرى. وإذا كفت السياسة عن استغلال الدين والعلم جميعاً، مضى رجال الدين في حياتهم الدينية، ورجال العلم في حياتهم العلمية، وانصرف السواد من الجمهور إلى حياته العلمية المنتجة منتفعاً بالدين فيما بينه وبين الله، ومنتفعاً بالعلم في تدبير شؤونه اليومية. هذا الوضع وحده هو الذي يعمق معنى الدين في النفوس، ويرسخ للعلم مكانته في العقول، وما بين هذا وذاك تضطلع الجامعة بدورها، منارة للحياة المدنية الحديثة ومقياس مستقبلها، من حيث هي «معهد علمي يرى لنفسه الحرية المطلقة كلها في الرأي، ويرى لنفسه السيادة فيما يدرس وما ينشر، لا يحده في ذلك إلا القانون». ولكن هناك في مصر من يعرقل ذلك، ومن ينكر الحرية، فيما يقول طه حسين، ومن يريد أن تستغل السياسة ما بين الدين والعلم من تعارض، فتقرب الدولة رجال العلم حيناً وتضطهد رجال الدين، أو تقرّب رجال الدين حيناً آخر وتضطهد رجال العلم، وتحتمل في سبيل ذلك من التبعات ما احتملته السياسة المسيحية حين كانت تشرد القسيسين وتهدر دماءهم لترضي رجال العلم، أو العكس أيام محاكم التفتيش حين قربت الدولة رجال الدين واضطهدت رجال العلم.

ويذكر طه حسين، في سياق ذلك، ما وقع من خلاف في فهم ما نص عليه دستور ٢٣ من أن الإسلام دين الدولة، فقد رضيت الأقلية المسيحية وغير المسيحية

بهذا النص، ولم تر فيه على نفسها مضاضة أو خطراً. ولكن هذا النص نفسه تحول إلى مصدر فرقة بين المسلمين أنفسهم، فهم لم يفهموه على وجه واحد، ولم يتفقوا في تحقيق النتائج التي يجب أن تترتب عليه. أما المستنيرون المدنيون من المسلمين فقد فهموا أن الدستور حين ينص على أن الإسلام دين الدولة فإنه لا يزيد على تقرير الواقع من أن رئيس الدولة في مصر يجب أن يكون مسلماً، وأن شعائر الإسلام يجب أن تقام بعد صدور الدستور كما كانت تقام قبل صدوره. ولم يخطر لهؤلاء المستنيرين أن هذا النص سيكلف الحكومة واجبات جديدة، أو أنه سيحدث في الدولة نظماً لم يكن لها بها عهد من قبل. أو أنه يقضي على حرية الرأي والاعتقاد، أو يهدد المساواة بين المسلم وغير المسلم في الحقوق والواجبات. ولذلك لم يعارض المستنيرون في هذا النص حين أعلنت لجنة الدستور أنها ستضعه في الدستور. همَّ بعضهم بالاعتراض لأنه خشي أن يفهم النص على وجه آخر، ولكن اللجنة طمأنته وما زالت به حتى وافق، فالنص فيه إرضاء لعاطفة الأغلبية وطمأنة للشيوخ الذين لهم من يمثلهم في اللجنة، فهو لا يضر ولا يؤدي إلى خطر. ولكن الشيوخ فهموا النص فهماً آخر، فيما يقول طه حسين، فهموا أن الدولة يجب أن تكون إسلامية بالمعنى القديم، وأنها ملزمة بتطبيق الحدود بمعناها الأول. وفهم بعضهم أن الدولة مكلفة بحكم الدستور بحماية الإسلام من كل ما يمسه، وأنها مكلفة أن تضرب على أيدي الملحدين، وتحول بينهم وبين الإلحاد، أو تحول بينهم وبين إعلان الإلحاد على أقل تقدير.

ومعنى ذلك أن الدولة مكلفة أن تمحو حرية الرأي محواً في كل ما من شأنه أن يمس الإسلام من قريب أو بعيد، سواء أصدر ذلك عن مسلم أو عن غير مسلم. ومعنى ذلك أن الدولة مكلفة بحكم الدستور أن تسمع ما يقوله الشيوخ في هذا الباب. فإذا أعلن أحد رأياً أو ألف كتاباً، أو نشر فصلاً، أو اتخذ زياً، ورأى الشيوخ في هذا كله مخالفة للدين ونبهوا الحكومة إلى ذلك، فعلى الحكومة بحكم الدستور أن تسمع لهم وتعاقب من يخالف الدين أو يمسه بالطرد أولاً إن كان موظفاً، ثم بتقديمه إلى القضاء بعد ذلك، بإعدام جسم الجريمة كما يقول رجال القانون على كل حال.

ويواجه طه حسين هذا الفهم للنص على أن الإسلام دين الدولة بما فهمه

المستنيرون المسلمون من النص نفسه، ويوضح كيف أن فهم بعض الشيوخ لهذا النص إنما هو سعي لأن يستبدل بسلطة القانون سلطة المؤسسة الدينية، فيحولها إلى صورة أخرى من «محاكم تفتيش» تعلو على الدولة، فينتهي الأمر إلى أن تتولى هي توجيه الدولة بدل أن تعمل الدولة نفسها على تحقيق مبدأ الفصل بين السلطات. وبعد أن ينتهي طه حسين من هذه المواجهة يعود فيؤكد أن النص في الدستور على أن الإسلام دين الدولة قد فرّق بين المسلمين المصريين، وأنشأ في مصر قوة سياسية دينية منظمة «تؤيد الرجعية وتجر مصر جراً عنيفاً إلى الوراء». وأنشأ في مصر خاصة وفي الشرق الإسلامي عامة هذه المسألة التي لم تكن معروفة في الشرق الإسلامي من قبل، أثناء العصر الحديث، وهي مسألة الخصومة الدينية السياسية بين العلم والدين، تلك الخصومة التي تفضي إلى التخلف بدل التقدم، وفرقة المسلمين الذين يكفر بعضهم البعض الآخر بدل وحدتهم التي تقوم على التسامح والمجادلة بالتي هي أحسن.

ويختتم طه حسين سلسلة مقالاته بأنه لا مفر لنا من أن نعيش عصرنا، وأن نتطلع إلى الأمام، ونسير في الطريق التي سلكها من سبقنا إلى التقدم، وأن نستمتع من الحرية بمثل ما يستمتع به العالم المتقدم من حولنا. وإذا كان مدخلنا إلى العصر الحديث لهذا العالم هو العلم الحديث، فإن علينا أن نتعلم احترام لوازم هذا العلم، إذ لا يمكن لهذا العلم أن يعيش وأن يثمر إلا في جو كله حرية وتسامح، فنحن بين اثنتين: إما أن نؤثر الحياة وإذا فلا مندوحة عن الحرية، وإما أن نؤثر الموت وإذا فلنا أن نختار الجمود.

وإذا كان الاختيار الذي اختاره طه حسين هو الذي جعله واحداً من رواد التنوير العظام فإن هذا الاختيار هو الذي جعله يتحدث في مقدمة كتابه «في الأدب الجاهلي» الذي أصدره في العام الذي نشر فيه مقالات «بين العلم والدين» والذي أعلن فيه رئيس نيابة مصر قراره، وهو عام ١٩٢٧، هو الذي جعله يتحدث عن ضرورة حرية البحث (العلمي) في الجامعة وفي الحياة الثقافية كلها، يعني حرية البحث «التي يطمع فيها كل علم ناشىء، ليستطيع أن يقوى وينمو ويأخذ بحظه من الحياة»، وعن حرية الدارس الذي يدرس «في حرية وشرف» لا يخشى «في هذا الدرس أي سلطان»، وعن حرية المؤرخين الذين لا بد أن يكتبوا تاريخهم بعيداً عن

ضغوط السياسة، وفي ذلك تحديداً يقول:

«هب السلطة السياسية أخذت المؤرخين بأن يضعوا تاريخهم تحت تصرف السياسة، فلا يكتبون ولا يدرسون إلا إذا كان فيما يكتبون أو يدرسون تأييداً للسلطة السياسية أو نحو ذلك من أنحاء تصرفها، أليس المؤرخون جميعاً، إن كانوا خليقين بهذا الاسم، يؤثرون أن يبيعوا الفول أو الكراث، على أن يكونوا أدوات في أيدي السياسة يفسدون لها العلم والأخلاق».

ولقد كتب طه حسين (١٨٨٩ - ١٩٧٣) ذلك كله، وغيره، ونشره عام ١٩٢٧، بعد أن قامت قيامة من أطلق هو عليهم اسم «الرجعية»، فلم يتعرض له أحد بشيء، ولم يجرؤ أحد على أن يصادر أو حتى يطالب بمصادرة مجلة «الحديث» التي نشر فيها مقالاته «بين العلم والدين» أو يطالب بإحالته إلى النيابة من جديد، فقد أدرك الجميع أن الديار المصرية فيها رئيس نيابة مستنير فيه من اسمه نصيب هو محمد نور رئيس نيابة مصر المحروسة.

هامش رابع:

بعد ذلك بحوالى تسع سنوات، تحديداً في أغسطس عام ١٩٣٧، نشر الدكتور إسماعيل أدهم (١٩١١ - ١٩٤٠) العالم الرياضي والفيلسوف والناقد الأدبي اللامع في مجلة «الإمام» مقالاً مسهباً بعنوان «لماذا أنا ملحد؟». وفي صدر المقال إشارة إلى أن إسماعيل أدهم كتبه على إثر مطالعة «عقيدة الألوهية» للدكتور أحمد زكي أبي شادي (١٨٩٢ - ١٩٥٥). وكان أحمد زكي أبي شادي قد ألقى محاضرة بعنوان «عقيدة الألوهة - مذهبي»، ضمن أحاديث رمضان ١٣٥١ هـ لأعضاء ندوة الثقافة بالقاهرة، وهي محاضرة تتناسب وشهر رمضان، وتختتم بأبيات صوفية له يقول فيها:

يا كون أنت مثالي	وفي حياتي حياتك
ألست مرآة نفسي	وإنني مرآتك
ومن جمالك روحي	وملء روحي صفاتك
أراك سراً جميلاً	تبثه آياتك

وفي هذه المحاضرة يوضح أبو شادي أن عقيدته تقوم على المزج بين الدين

والعلم، وأن روحه المتصوفة المتدينة التي تتغذى في الوقت ذاته على العلم أميل إلى الإدماج بينهما، ويؤكد أنه كلما تشرب الإسلام العلم، وهذه طبيعته الأصلية، ازداد نفعاً وعظمة وتألقاً وقوة على مسايرة القرون. ولا يتردد أحمد زكي أبو شادي في هذه المحاضرة (التي نشرها بعد ذلك) في الوقوف عند ما يسميه «الأدب اللاديني» فيقول:

«يصح أن نعد تسعة أعشار الأدب العالمي الحديث أدباً لا دينياً، ولكن هذا لا ينهض عذراً لإغفاله، وإلا أصبحت لغتنا الشريفة من أفقر اللغات في الثقافة الحديثة... نعم من أوجب الواجبات علينا نقل هذا الأدب إلى لغتنا لأنه رمز العصر الذي نعيش فيه، وما على رجال الدين الأعلام إلا الرد على الشبهات فيما لا يرضيهم منه. وإني إذ أدعو إلى حرية الكتابة والنشر لست بأي حال أتفق مع كل ما ينشر، ولكني أحترم عقيدة مواطنيّ وأرفض الحجر عليهم كما أرفض أن يباح هذا الأدب بلغاته الأصلية لعارفيها من المصريين ويحرّم الاطلاع على ترجمتها العربية على غيرهم، ولو كانوا أكبر سناً وأنضج تفكيراً وأقوى نفوذاً من الأولين!

إننا نتألم أشد الألم لوقف الحريات الدستورية الكاملة، ومع ذلك يوجد بين من يكون على الدستور من يدفعهم التعصب الديني الأعمى أو سواه إلى الاستهانة بحرية العقيدة والفكر، مع أنه لا قيمة للدستور ولا للاستقلال إذا كان قرينهما امتهان الذهن الإنساني. ومن كانت له مثل هذه العقلية الرجعية الجامدة أو هذا البله الفكري، فهو أبعد من يصلح للائتمان على الحياة النيابية، وهي بريئة منه. وإذا كان الإسلام دين الدولة فليس معنى ذلك تدخله بأي حال في الحياة الفكرية وفي حرية الرأي والعقيدة، إذ من الواجب علينا احترام عقائد غيرنا كيفما كانت، ما داموا لا ينتهكون حرمة الأخلاق والآداب، وأعتقد أن هذا يتفق وتقاليد الإسلام السمحة.

....

والأزهر في الوقت الحاضر يمتاز بأنه عش فسيح للرجعية، وقد ضج المصلحون بالشكوى منه، وشيوخه الأجلاء مستعدون للاستماع لكل دسيسة ومحاربة المفكرين بشتى الأساليب التي يمقتها الإسلام نفسه، ومنها الكيد

للموظفين في أعمالهم من وراء ستار لأنهم اعتادوا أن لا يردوا خائبين كلما تقدموا بالشكوى السرية ضد أي موظف. وهذه حالة من الفساد لا تطاق وقد كادت تخنق حرية الرأي في مصر، كما كادت تقضي على الأخلاق الإسلامية نفسها. والشواهد على ذلك مع الأسف أكثر من أن تعد حتى في أثناء قيام الدستور».

وبالطبع نشرت هذه الكلمات الغاضبة في مجلات هذا الزمان، ولم يطالب أحد ـ حتى من علماء الأزهر الأجلاء ـ بمحاكمة الرجل، أو تقديم بلاغ فيه إلى النيابة، أو المطالبة بمصادرة المجلة التي نشرت هذه الكلمات، بل على العكس قام إسماعيل أدهم بعد أن قرأ نص محاضرة «عقيدة الألوهة ـ مذهبي» بكتابة مقالة «لماذا أنا ملحد؟» كما لو كان يرد على إعلان أحمد زكي أبي شادي لإيمانه الديني الصوفي بإعلان إلحاده هو بفلسفته المادية. ويبدأ مقاله ببيتين لجميل صدقي الزهاوي هما:

لما جهلت من الطبيعة أمرها وأقمت نفسك في مقام معلّل
أثبت ربا تبتغي حلاً به للمشكلات فكان أكبر مشكل

ويتحدث إسماعيل أدهم عن دراسته العلمية التي انتهت به إلى الإلحاد، رغم نشأته الدينية، ويعدد ما خضع إليه من تأثير، والجمعية التي قام بتأسيسها في الآستانة بعنوان «جماعة نشر الإلحاد» وأصدرت مطبوعات متعددة، ويحدد الأسباب التي دفعته إلى الإلحاد مركّزاً على الأسباب العلمية التي هي مزيج من الفلسفات المادية وبعض تصورات الرياضة البحتة، ويختتم مقاله بأنه لا يزال ثابتاً على عقيدته الإلحادية ودعوته إلى نظريته القائمة على قانون الصدفة الشامل. ولم يكتف اسماعيل أدهم بنشر المقال في مجلة «الإمام» بل طبعه في كتيب وزع على الناس «تعميماً لفائدته» فيما رأى.

وما إن نشر المقال والكتيب حتى تصدت له مجلة «الأزهر»، في الجزء السابع، الصادر في رجب ١٣٥٦ هـ ـ ١٩٣٧ م، وذلك بدراسة كتبها محمد فريد وجدي (١٨٧٨ ـ ١٩٥٤) صاحب «دائرة معارف القرن العشرين». وكان أيامها رئيس تحرير مجلة الأزهر ومديرها، وكان عنوان الدراسة «لماذا هو ملحد؟». والدراسة كلها تفنيد لمذهب إسماعيل أدهم في روية وتأن، وحوار عقلاني يكشف عن المكانة الجليلة

لمحمد فريد وجدي وقدرته على المناظرة لا الإرهاب. وكل ما كتبه محمد فريد وجدي يستحق أن نقرأه في هذه الأيام، وهو منشور في المجلد الثالث من المجلدات الثلاثة القيمة التي أعدها أحمد الهواري ونشرتها دار المعارف في القاهرة منذ سنوات.

والحق أن المرء يشعر بالفخر بمناخ الحرية الذي كتب فيه إسماعيل أدهم مقاله، فلم يسجن أو تصادر المجلة التي نشر فيها، ولا سحب الكتيب الذي طبعه من الأسواق، ولم يعاقب صاحب المجلة أو المطبعة أو الناشر بشيء. ومن الحق، أيضاً، أن يشعر المسلم بالفخر والاعتزاز بمحمد فريد وجدي وما يمثله من نموذج راق للمفكر الديني الذي يحاور بعلم ومعرفة ودراية، ولا يخفي جهله باتهام غيره، أو يستر ضعفه بإرهاب من يحاوره، فالرجل يستخدم الحجة لا القمع، ولا يلجأ إلى سلطة الشرطة بل إلى سلطة العقل، ويبدأ حواره من حق مخالفه في التعبير الحر عن رأيه مهما كان هذا الرأي. بعبارة أخرى، تعيدنا دراسة محمد فريد وجدي إلى ذكريات الكبار من علماء الكلام الذين كان ما يحسنونه من كلام الدين في وزن ما يتقنونه من كلام الفلسفة، فاستطاعوا تأكيد مبادىء العدل والتوحيد، وخدموا الإسلام بما يعجز عنه كل هؤلاء الذين يرهبون غيرهم باسم الإسلام. ولعل في ذلك ما يكشف عن سبب تأليف محمد فريد وجدي لموسوعته العصرية، «دائرة معارف القرن العشرين».

ومن المهم أن نلفت الانتباه إلى أن ما تنطوي عليه دراسة محمد فريد وجدي من احترام للدستور ولإسماعيل أدهم على السواء لا يقل عن احترامه لقارئه، فالخطاب الحجاجي للدراسة يتوجه إلى عقل هذا القارىء في المحل الأول، ولا يستخدم الأقيسة الخطابية أو التخييلية بل الأقيسة البرهانية التي تعتمد على المحاجة بالدليل وعلى استقامة المقدمات وارتباط سلامة النتائج بمقدماتها. ونشر هذه الدراسة في مجلة «الأزهر» يعني أن دعوة المؤسسة التي يمثلها هذا الجامع لا بد أن تكون الدعوة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن، حتى لمن يعلن إلحاده، كحالة الدكتور إسماعيل أدهم. ويكفي أن نقرأ من دراسة محمد فريد وجدي افتتاحيتها التي تقول:

«إن انتشار العلوم الطبيعية، وما تواضعت عليه الأمم المتمدنة من إطلاق حرية

الكتابة والخطابة للمفكرين في كل مجال من مجالات النشاط العقلي، استدعت أن يتناول بعضهم البحث في العقائد، فنشأت معارك قلمية بين المثبتين والنافين، تمحصت بسببها حقائق، وتبينت طرائق، وآمن بها من آمن عن بينة، وألحد من ألحد على عهدته.

ونحن الآن في مصر، وفي بحبوحة الحكم الدستوري، نسلك من عالم الكتاب والتفكير هذا المنهاج نفسه، فلا نضيق به ذرعاً ما دمنا نعتقد أننا على الحق المبين، وأن الدليل معنا في كل مجال نجول فيه. وأن هذا التسامح الذي يدعى أنه من ثمرات العصر الحاضر هو في الحقيقة من نفحات الإسلام نفسه، ظهر به آباؤنا الأولون أيام كان لهم السلطان على العالم كله. فقد كان يجتمع المتباحثون في مجلس واحد بين سني ومعتزلي ومشبّه ودهري إلخ فيتجاذبون أطراف المسائل المعضلة، فلم يزدد الدين حيال هذه الحرية العقلية إلا هيبة في النفوس، وعظمة في القلوب، وكرامة في التاريخ.

هذه مقدمة نسوقها بين يدي نقد نشرع فيه رسالة ترامت إلينا بعنوان «لماذا أنا ملحد» نشرها حضرة الدكتور إسماعيل أحمد أدهم في مجلة الإمام الصادرة في أغسطس ١٩٣٧ ثم أفردها في كراسة تعميماً للدعوة».

هذا عن محمد فريد وجدي، أما أحمد زكي أبو شادي فقد تصدى للرد على إسماعيل أدهم بمقال عنوانه «لماذا أنا مؤمن؟» في العدد اللاحق من مجلة «الإمام» (سبتمبر ١٩٣٧). وقد قدم المحرر لرد أحمد زكي أبي شادي بقوله إن المجلة تنشر الرد «بحكم احترامنا حرية الرأي في حدود القانون» لاعتقادها أن «الأدب هو المستفيد من وراء هذا النقاش» بغض النظر عن موافقة المجلة أو مخالفتها للآراء المعروضة. ولكن المحرر لا يترك هذه المناسبة دون أن يعبر عن رأيه الخاص، فيوضح أنه شخصياً لا يعتقد أن هناك جدوى عملية من مثل هذه البحوث، وأن الأولى منها بالعناية «الشؤون الاجتماعية والاقتصادية في مملكة يعيش سوادها الأعظم في حكم الهمل بسبب سوء أحوالهم الاجتماعية والاقتصادية».

ويعاود أبو شادي الكتابة في الموضوع مرة أخرى، في العدد اللاحق من «الإمام» (نوفمبر ١٩٣٧)، وذلك بعد أن أثار مقال إسماعيل أدهم ما أثار من كتابات مضادة، فيشير إلى ما كتبه الشيخ محمد فريد وجدي بك رئيس تحرير مجلة «الأزهر»

ومديرها، وموافقته على ما قاله كل الموافقة. وفي الوقت نفسه يشير إلى ما كتبه الأستاذ الشيخ يوسف الدجوي عضو جماعة كبار العلماء، ويصف ما كتبه الشيخ الدجوي على النحو التالي:

«إنه يمثل النقيض لأسلوب وجدي بك ولتناوله الموضوع، مع فقدان أدب الكتابة والنقد فقداناً تاماً اشتهر به معظم السادة المشايخ الذين يسيئون إلى الإسلام نفسه قبل منقوديهم بذلك التصرف العجيب... وعندنا أن الدين الحق لن تقوم له قائمة إلا بأمثال الأستاذ محمد فريد وجدي بك ـ وما أندرهم في العالم الإسلامي ـ أولئك الذين يتبحرون في اطلاعهم العصري ويتجملون بمكارم الأخلاق ويعرفون معنى التسامح الفكري وأدب المناقشة والإقناع».

حاشية:

لقد اعتدت أن أعاود قراءة ما كتبه محمد فريد وجدي، متأملاً، قائلاً لنفسي: هذا مفكر إسلامي جليل، لا يجد حرجاً في الرد على من يعلن إلحاده بأكثر من سبيل، ويواجه هذا الإلحاد محترماً صاحبه، مؤمناً بحقوقه الدستورية، فلا يتحدث عنه إلا بكلمة «حضرة» جاداً لا هازلاً، ومحاوراً لا مرهباً، ومناقشاً الحجة بالحجة. هذا المفكر الإسلامي واثق من عقيدته، واثق من تمكنه في الإقناع، واثق من قدرات العقل على اشتماله الجاحد والملحد والشاك، مؤمن أن العقل حجة الله على خلقه، وأن العقل طريق الإقناع والإيمان على السواء، فكان حواره تأليفاً للقلوب، مجادلة بالتي هي أحسن.

هذا المفكر الديني يتحدث عن العلم في عصره، ويضني نفسه في إعداد موسوعة عن معارف القرن العشرين الذي يعيش فيه، فلا يفتي بغير علم، ويؤكد ضرورة أن يؤمن من يؤمن بالبينة وليس التقليد. ولا يخفي شعوره الفرح بعودة الدستور، بعد احتجابه، ويسعده أن أمته مصر تعيش «في بحبوحة الحكم الدستوري»، ويسلك في الحوار مع الكتاب والمفكرين مسلك الدستور، لا يضيق ذرعاً بأحد، ويعلن أن تسامحه من نفحات الإسلام نفسه، وأن الحرية العقلية التي شهدها الماضي لم يزدد حيالها الدين إلا هيبة في النفوس، وعظمة في القلوب، وكرامة في التاريخ.

وما ينبغي أن نفكر فيه حقاً، ونؤكده قولاً، بعد الهوامش السابقة، هو أن كرامة هذه الأمة، في التاريخ، قد أخذت في الضياع حين ضاعت الحرية العقلية والحرية السياسية والحرية الاجتماعية، وحين لم نبدأ من حيث انتهى إليه أمثال طه حسين وأحمد زكي أبو شادي؛ وحين قمعنا العقل بالتقليد والشك بالتصديق؛ وحين استبدلنا بأمثال الشيخ محمد عبده ومحمد فريد وجدي قوماً آخرين، فحق علينا القول: ﴿أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير﴾ (٦١/ البقرة).

من التنوير
إلى الإظلام

السؤال الملح المؤرق الذي لا يفارق ذهن المرء وهو يتابع مسيرة التنوير، في مصر المحروسة، هو: ماذا حدث للتنوير؟ إن الزمن الذي نعيشه يبدو مناقضاً للتنوير، معادياً له، فرمال الإظلام تزحف من الصحراء على الوادي لتحجب ما تأسس من استنارة، وسيوف الجهالة تحاول استئصال ما ترسخ من مبادىء للعقلانية، ورماح التعصب لا تكف عن مناوشة كل ما ورثناه من وعق نقدي، وأقدام التقليد تدوس في غلظة جاسية كل ما يولده السؤال من تطلع إلى أفق معرفي لا حدّ لفضائه.

ويبدو المشهد الذي نراه كئيباً: مقص الرقيب يمزق الأفلام والتمثيليات والمسرحيات باسم السياسة مرة، والأخلاق أخرى، والدين مرات، فلا يستمتع المشاهد بالفيلم أو المسرحية أو التمثيلية إلا بعد أن يشوّه مقص الرقيب مصدر المتعة الجمالية، فيحذف حتى قبلة الزوج لزوجه، وأجهزة إعلام تبث خطاباً أصولياً، يغذي في الأفئدة روح التعصب، وفي العقول بذور التقليد. وصحف تغلق صفحات الأدب والفكر والثقافة في رمضان، كما لو كانت تغلق القمقم على العفاريت التي تختفي في الشهر الفضيل، وأرصفة تحتلها كتب رائجة عن عذاب القبر، وسؤال الملكين، وحديث الذبابة، وأفضلية النقاب على الحجاب، وذم السماع، وإلجام العوام عن الكلام، لا ينافسها في الرواج سوى كتب الألغاز والأبراج. وطلاب يُوقِفون محاضرات العلم في كليات الجامعة بحجة أداء الصلاة،

(*) إبداع، أبريل ١٩٩٢.

ويرهبون أقرانهم ليغدو الانصياع فريضة، والحجاب وقاية، والحفلات مجوناً، والفنون حراماً، والاختلاط بين الجنسين إثماً وفجوراً. وأساتذة يستجيبون إلى إرهاب طلابهم الملتحين مخافة الاتهام بالكفر، وعمداء كليات يرتعدون في كراسيهم إذا غضبت عليهم جماعات الإسلام السياسي في الجامعة. وحرس جامعي وأجهزة شرطة كانت تتولى حماية ذلك كله ورعايته، بحجة القضاء على نفوذ الطلاب الشيوعيين والناصريين بما يمكن أن يكون نقيضهم من عناصر التطرف الديني، إلى أن انتهى الأمر كله إلى واقعة «المنصة» حيث امتدت قرارات التكفير وإقامة الحد من الرعية إلى الراعي، ومن المحكومين إلى الحكم، الذي أصبح فرعوناً في أعين من شملهم بعطفه ورعايته. ولم تنقطع، رغم هذه الواقعة، الكارثة، رصاصات المتطرفين ومتفجراتهم، ومداهم وسيوفهم وحرابهم، وأراضيهم المحررة من سلطة الدولة، فتنطلق الرصاصات غيلة، والسيوف غدراً، وترتفع السياط قمعاً وتنال المخالفين في الرأي والفكر، بما يجعل الإرهاب ينسرب في الهواء كما ينسرب السم في الشرايين. وملتحون ومعممون من مشايخ وأمراء فرق ناجية، يُجلسون أنفسهم مجلس السلطة التشريعية والقضائية والتنفيذية، بلا سند من دستور أو قانون، فيجعلون من تأويلاتهم الخاصة ديناً، ومن دينهم التأويلي قانوناً، ومن قانونهم الخاص قضاء. ومن قضائهم سلطة فوق أعلى سلطة في الدولة.

وقاض يحكم في ظل قوانين الطوارىء ـ بالحبس ثماني سنوات وغرامة مالية على أديب (بغض النظر عن القيمة الأدبية لعمله، فليس ذلك من شأن القضاء بل النقاد) وصاحب مطبعة وناشر، لتأليف رواية وطبعها وتوزيعها، وذلك في بلد لم يفكر قاضيها (في الثلاثينيات) في حبس مؤلف كتب مقالاً في جريدة بعنوان «لماذا أنا ملحد؟» وقام بنشره في كتاب «تعميماً للفائدة». ومصادرات متعاقبة للكتب، مرة «ألف ليلة وليلة» باسم التزمت الأخلاقي، وأخرى «الفتوحات المكية». باسم التقاليد النقلية للسنة، وغيرهما من الأعمال التي شملت «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ، و«مقدمة في اللغة العربية» للويس عوض، و«الإسلام السياسي» و«الخلافة الإسلامية» و«أصول الشريعة» لسعيد العشماوي، و«قنابل ومصاحف» لعادل حمودة، و«وراء الحجاب» لسناء المصري. ودور نشر تتأسس بأموال النفط الأسود لتأخذ على عاتقها مواجهة «التنوير» الذي انقلب إلى شيطان رجيم، فأصبح قتاله فريضة غائبة يسترجعها المقلدون. وصفحات تفردها جرائد ومجلات لإرهاب

المبدعين والمفكرين بتهم الكفر والإلحاد. ومندوبون عن مؤسسة دينية، هي إدارة البحوث والتأليف بالأزهر، يتجولون بين أجنحة معرض القاهرة الدولي للكتاب، في رابعة النهار، ويقومون بمصادرة ما لا يعجب إدارتهم من كتب، كأنهم رسل محاكم التفتيش، لكن في العقد الأخير من القرن العشرين، دون مراعاة لأحكام الدستور أو مواد القانون.

ولكي تكتمل كآبة المشهد لا بد من إضافة ملحقات أخرى إلى عناصره خصوصاً ما يتصل بمؤسسات من حولنا، تهتز رعباً من أي ابتزاز باسم الدين، فتستجيب إلى الإرهاب الكلامي لتأويلات من يدّعون الحديث بلسان الدين، وتتراجع أمام فتاوى من لا حق لهم في تحريم إعمال العقل عند المواطنين. وذلك في بلد لم يكن رئيس نيابتها محمد نور (عام ١٩٢٧) يضطرب أمام بلاغ يقدمه شيخ الجامع الأزهر نفسه (ومعه تقرير من علماء هذا الجامع وبلاغ آخر من عضو في مجلس النواب) باتهام مفكر من المفكرين بالكفر، هو طه حسين، بل يستجيب إلى البلاغات الاستجابة القانونية، فيحفظها في إطار دستور ١٩٢٣، الذي كان ينص على أن حرية الرأي مكفولة، وأن لكل إنسان الإعراب عن فكره بكل الوسائل، في حدود القانون الذي يصون هذه الحرية، ويحمي حرية الاعتقاد بغير قيد أو شرط، في دولة مدنية حديثة، دين الأغلبية فيها الإسلام الذي يقوم على التسامح والمجادلة بالتي هي أحسن.

وكان ذلك قبل سنوات طويلة من هذه السنوات التي نعيشها، والتي رأينا فيها من يتبجح على إخوتنا الأقباط باسم الإسلام، محاولاً أن ينفي عنهم حقوق المواطنة، ضمناً أو صراحة، ولا يتورع عن إرهابهم باسم «إسلام» يدعي الحديث باسمه، فيقمع حرية فكرهم الذي هو فكر هذه الأمة، وأساس مكين من أسس نهضتها. وكنا نسمع، ولا نزال، من يصف لويس عوض - على سبيل المثال - بأنه رسول التبشير ومندوب الصليبيين والمفسد الأعظم والعدو الأقبح للإسلام والمسلمين. وكنا نسمع، ولا نزال، من يريد أن يهبط بالأقباط إلى المرتبة الدنيا التي يدفعون معها «الجزية» وهم صاغرون، فيسلبهم حقوق المواطنة، في وطن قامت نهضته كلها على مبدأ وحدته القائل: «الدين لله والوطن للجميع»، وهو مبدأ يجعلنا نعتز بما أنجزه خليل مطران وشبلي شميل وفرح أنطون وسلامة موسى

ولويس عوض وإدوار الخراط وغيرهم.

اعتزازنا بما أنجزه رفاعة الطهطاوي ومحمد عبده وعباس العقاد وطه حسين ومحمد مندور ويوسف إدريس وصبري حافظ وغيرهم، بالقدر الذي نفخر بما حققه نجيب محفوظ وبطرس غالي من مكانة عالمية، هي تكريم لوطنهما الذي شكل وجدانهما ووعيهما وإبداعهما بأزمنة تنويره وليس بأزمنة إظلامه، أعني هذا الوطن الذي لا يزال دستوره الحالي ينص على المساواة في حقوق المواطنة، وعلى أن المواطنين ـ أمام القانون ـ «متساوون في الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو الدين أو العقيدة».

ومن المفارقات المؤسية أن تسكت هذه المؤسسات على اتهام المواطنين بالكفر، وهو اتهام لا بد أن يخضع لطائلة القانون، ما ظل الإيمان علاقة بين المرء وربه. وبدل أن تتصدى هذه المؤسسات لمن يلقي باتهام الكفر على عواهنه، ومن يرهب المواطنين أو يميز بينهم بسبب الدين أو العقيدة، أي بضد ما نص عليه الدستور والقانون، تقوم هذه المؤسسات بمصادرة كتابات من يقع عليه الاتهام بالكفر، وتعاقبه بألوان العقاب المادي والمعنوي، دون أن تتصدى لمن يجرّم الأبرياء، ويفرّق بين المواطنين. وكأن لسان حال هذه المؤسسات يقول: من ذا الذي يجرؤ على محاسبة من يحكم على المبدعين والمفكرين باسم الإسلام، أو يهاجم طه حسين أو نجيب محفوظ أو إحسان عبد القدوس أو يوسف إدريس أو زكي نجيب محمود أو توفيق الحكيم، فيشك في عقيدتهم حيناً، ويحكم على بعضهم بالكفر أحياناً، فاستخدام «الدين» سبباً للهجوم يوقع الرعب في القلوب، ولا يملك أحد معه الاعتراض على «ميزان الإسلام» الذي يمسك به من يتحدثون باسمه.

إن استخدام لفظة «الإسلام» في هذا المقام، يضفي على كل ما هو اجتهاد بشري طابعاً يجاوزه، ويدعم الحكم «الفردي» الذي يحتمل الخطأ بإيهام نسبته إلى الشريعة التي لا تقبل الخطأ، فتنتقل عدوى الحسن من صفة «الإسلامي» إلى الموصوف بها، وتوقعه موقعها، فيقع الموصوف موقع القبول والتصديق والتسليم والإذعان لسطوة دلالته. وينطوي استخدام تعبيرات من مثل «في ميزان الإسلام» على الإيهام نفسه، حيث يتحول ميزان الطائفة في الحكم، أو ميزان المجموعة في

الرأي، أو ميزان الفرد في التأويل (كلها موازين معرضة للخطأ، لأنها موازين بشرية، لا تفارقها أهواء ذاتية ومآرب نفعية) إلى ميزان الدين الذي هو من عند الله وليس من عند البشر، فلا يقبل الحكم أو الرأي أو التأويل طعناً أو نقضاً أو شكاً، في هذه الحالة، وينصرف الذهن عن بشرية الحكم بالتكفير، وإمكان وقوعه في الخطأ، فيقع في حوق الظن وهم يقينية هذا الحكم، وتسقط الصفة سحرها على الموصوف بها، ويكتسب ما تضاف إليه كلمة «الإسلام» يقينية المضاف إليه ودلالاته المقدسة، فيغدو قابلاً للتصديق والتسليم، باعثاً على الطاعة له والإذعان لمقتضاه، ويتعدى بالمستمع من إمكان الشك إلى ثبوت اليقين، ومن ثم من استجابة النزوع إلى استجابة الفعل. وعندئذ تحقق اللغة وظيفة من وظائفها القمعية، وتفلح في الوصول بهذه الوظيفة إلى الغاية التي يقصد إليها من يستخدمها لإرهاب المتلقين، فيقضي بواسطتها على كل معاندة عقلية محتملة يمكن أن تواجهه.

والواقع، بعيداً عن إيهام اللغة، واستراتيجيات التوظيف القمعي لها، فإن من حق كل أحد أن يتحدث باسم الإسلام، فهماً واجتهاداً وتفسيراً وتأويلاً، ما دام قد اكتملت له أدوات الفهم والاجتهاد، وأتقن العلوم المعينة على التفسير والتأويل، فالإسلام لا يعرف الإكليروس ولا يميز طبقة رجال الدين عن سائر الطبقات. والإسلام قد ارتفع عن أن يجعل واسطة بين العبد وربه، فيما أكد طه حسين من قبل. وليس في الإسلام سلطة تحتكر المعرفة أو تحجبها عن بقية المسلمين، فالاجتهاد حق للعقلاء القادرين عليه دون تمييز. وليس من حق أحد أن يحاكم غيره باسم الإسلام، أو يزن إخوته المواطنين في ميزان الإسلام»، فالاجتهاد شيء والمحاكمة شيء آخر، والمخالفة مسألة، وإصدار الحكم على الضمائر مسألة أخرى، والإصابة والخطأ في التأويل حالة، والكفر والإيمان حالة ليست من جنس الأولى. ومن يحكم على غيره بالكفر باسم الإسلام، أو يُعلي من كفة بعض المسلمين على بعض «في ميزان الإسلام» فإنه يدعي المطابقة بين نصوص الدين واجتهاد البشر في فهمها، ويلغي حتمية المغايرة البشرية في الاجتهاد والتفسير والتأويل، ويدمّر معنى المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات، ويغتصب سلطة القاضي الطبيعي للمواطنين، فيبطل الدستور والقانون.

وبعيداً عن الوظيفة القمعية للغة، فلا محل للإرهاب بادعاء أن «الحاكمية لله»،

فهذه الحاكمية لا تتحقق إلا في «ميزان» البشر، ومن منظور عقولهم، واجتهادهم في فهم نصوص الدين، والمغايرة بينهم في فهم هذه النصوص وتأويلها، لعوامل متعددة ومصالح متباينة، وهي عوامل ومصالح أدّت إلى أن تختلف «حاكمية» عن أخرى، كما أدّت إلى تكفير المسلمين بعضهم لبعض، وإراقة بعضهم دماء بعض. وليست عبارة «الحاكمية لله» وصيغتها سوى تخييل لغوي، مجلى آخر من مجالي التوظيف القمعي للغة، يخفي وراءه تبرير أن يتحكم البعض في غيره بتأويل النصوص الدينية، وأن تصل مجموعة إلى الحكم أو الملك باحتكارها معرفة الشريعة والإنابة القمعية عنها في حكم البشر، تحقيقاً للمبدأ القديم القائل: إن الملك بالدين يقوى.

- ٢ -

إن أي مقارنة بين أزمنة تنوير هذا الوطن والزمن الذي نعيش فيه تبدو في صالح الماضي للأسف، كما لو كنا نتراجع إلى الوراء بدل أن نندفع إلى الأمام، ونتقهقر صوب ظلام التخلف بدل أن نستقبل أنوار التقدم. ولنتذكر روح التسامح الذي أظلَّ حوار محمد فريد وجدي وإسماعيل أدهم وأحمد زكي أبي شادي عام ١٩٣٧، فيما أشرت إليه في المقال السابق، ولنتذكر - مما لم أشر إليه - روح التسامح الذي أظلَّ، قبل ذلك بسنوات عديدة، حوار فرح أنطون (١٨٦١ - ١٩٢٢) مع المجددين في الفكر الإسلامي، أمثال الأفغاني (١٨٣٨ - ١٨٩٧) ومحمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥). وكان ذلك حين رد فرح أنطون بما يخالف ما ذهب إليه الأفغاني في «الرد على الدهريين» وتحديد مذهب «النيتشريين»، ورأى في أفكار الأفغاني «ما يقطع سبيل الارتقاء على أمم المشرق الإسلامي، ويناقض المصلحة المدنية فيه، ويحل عزائمها». فلم ينل أحد من فرح أنطوان.

وكان ذلك حين اشتبك فرح أنطون نفسه ومحمد عبده تلميذ الأفغاني في مناظرة مهمة، حول ما كتبه فرح أنطون عن فلسفة ابن رشد واضطهاده، وعن الموازنة بين إرهاب المسيحية والإسلام للمفكرين والمبدعين، فيما بدأ بنشره في مجلة «الجامعة» التي أنشأها بعد قدومه إلى الإسكندرية عام ١٨٩٧. واستمرت المناظرة ما بين صفحات «المنار» و «الجامعة» في مفتتح هذا القرن، دون أن تصادر هذه المجلة أو تلك، أو يطالب الإمام، وكان مفتي الديار المصرية في هذا الزمان

(أو تلميذه الشيخ محمد رشيد رضا، وكان على النقيض من أستاذه عنيفاً في الخطاب، ضيق العطن في الحوار، داعية إلى «التعصب» في شؤون العقيدة) بمعاقبة فرح أنطون الذي قارعه الحجة بالحجة، والمقال بالدراسة المطولة، وذلك في ستة ردود وست إجابات متعاقبة، في حوار ثري، ينطق باحترام الشيخ للأفندي الذي يبشر بالعلم والعلمانية، ويدعو إلى «إنسانية جديدة»، واحترام الأفندي لرجل الدين الذي يفتي بعلم ويجادل بالتي هي أحسن، ولا يفرق في آداب الجدل بين مسلم أو نصراني. وقد قام فرح أنطون بنشر هذا الحوار ضمن كتابه «ابن رشد وفلسفته». واحتل الحوار ما يقرب من ثلثي صفحات الكتاب الذي صدر من الإسكندرية في الأول من يناير ١٩٠٣، ضمن مطبوعات مجلة «الجامعة».

وأهدى الرجل كتابه إلى عقلاء الشرقيين في الإسلام والمسيحية وغيرهما، وأكد، في الإهداء، أنه يعرف أن ألوفاً من إخوته المسلمين والمسيحيين لايوافقون على ما جاء فيه، وأنه لا ينفك عن النداء بأن هذا الاختلاف في الآراء وفي المبادىء إنما هو من طبيعة البشر، وأن احترام هذا الاختلاف هو بداية التقدم الذي لا يتحقق إلا عن طريق:

«احترام حرية الفكر والنشر احتراماً مطلقاً لتنجلي الحقائق والمبادىء شيئاً فشيئاً وهو أمر وإن كان من أوليات العلم والأدب إلا أن البشر لم يتعودوه بعد، ولا يتعودونه أبداً، إذا لم يعضده عقلاؤهم. ولذلك وضعنا هذا الكتاب تحت حماية هؤلاء العقلاء».

وكان الكتاب ـ كالمقالات التي هي أصله ـ يهدف إلى تحقيق أمرين: أولهما يرتبط بالكشف عن أخطار الاضطهاد الذي يعوق حرية الفكر، من خلال دراسة حالة ابن رشد وفلسفته، والكشف عن جوانبها التنويرية التي لا تجعل للعقل حداً يقف عنده، أو قيداً يعوق حركته في البحث والمعرفة. وثانيهما الكشف عن مضار مزج الدنيا بالدين، إقراراً لمبدأ فصل الدين عن الدولة المدنية الحديثة، وتأكيداً لموقف عقلاء الشرقيين من المسلمين والمسيحيين وغيرهما، ممن يطلبون وضع أديانهم في جانب مقدس محترم، ليتمكنوا من مواجهة تيار التمدن الأوروبي الجديد، وإلا جرفهم جميعاً وجعلهم مسخّرين لغيرهم.

وفي إطار هذين الهدفين، كتب فرح أنطون عن الاضطهاد في النصرانية

والإسلام بما رد عليه الشيخ الإمام محمد عبده تفصيلاً. ولكن فرح أنطون عاد فأوضح الكثير من أفكاره، في تعقيبه على ردود الإمام، ومن ذلك ما أوضحه في العلاقة بين العلم والدين.

فهو يستبدل بمحاولة ابن رشد القديمة في الوصل بين الحكمة والشريعة محاولته الحديثة في الفصل بين العلم والدين،وذلك على أساس أن العلم يجب أن يوضع في دائرة العقل لأن قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة والامتحان. وأما الدين فيجب أن يوضع في دائرة القلب لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتب السماوية من غير فحص في أصولها. وليس يجوز، فيما يرى فرح أنطون، أن يقال إن هذه القسمة إلى عقل وقلب بدعة في العلم أو هدم لسلطانه، بحجة أن العلم يريد البحث في كل شيء وكل أصل، فالعلم نفسه لا ينكر عجزه في بعض الأحيان. وهو حر مطلق الحرية في معتقد أصحابه. ولكن لا يجوز أن يتخذ العلم حريته هذه ذريعة في العدوان على مبادىء غيره. وإيجاب تطبيقها على مبادئه، فإن برهان العالم مخالف لبرهان القلب، ولا ينطبق هذا على ذاك، ولا سبيل إلى إثبات أحدهما عن طريق الآخر، لاختلاف الوظيفة. ولذلك يجب أن يعيش العلم والدين في هذه الأرض جنباً إلى جنب في سلام وأمان، دون أن يرهب ممثلو أحدهما ممثلي الآخر، فكلاهما نافع وضروري لهذه الإنسانية المسكينة.

ومن أجل مستقبل هذه الإنسانية، يكتب فرح أنطون عن ضرورة ما يسميه مبدأ «التساهل» في مواجهة مبدأ «التعصب» الذي كان يلح عليه محمد رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٨٣٥) في مجلة «المنار»، وذلك بوصفه مبدأ أساسياً من مبادىء تحرير الفكر في الفرد، وتحقيق النهضة في الأمة، والتقدم في الإنسانية. وقد كان فرح أنطون ممن يؤمنون أن البشر يعيشون حضارة إنسانية واحدة، لا فاجق فيها بين شرق وغرب (خصوصاً حين يختفي منطق الاستعباد والاستغلال)،غايتها تتميم النوع الإنساني، والسير به في مدارج التقدم الذي لا يتحقق إلا بإعمال مبدأ «التساهل». وكان يقصد بهذا المبدأ (الذي يترجم بـه المصطلح الأجنبي Tolerance) إلى «التسامح» الذي لا بد منه في تقبل الاختلاف الطبيعي بين البشر، والبدء من قبول هذا الاختلاف بوصفه السبيل الأمثل للوصول إلى المعرفة التي ليست حكراً على طائفة دون أخرى، والتي لا تتكشف إلا من خلال المخالفة التي تقوم على السماحة

في تقبل المغايرة، مهما كانت الصدمة التي توقعها، فالحقيقة لا يتم التوصل إليها إلا باختلاف العقول، ويزداد الطريق إليها يسراً، عندما تحوطه رعاية العقلاء في الإسلام والمسيحية.

ويؤكد فرح أنطون أن المفكرين أفادوا من هذا المبدأ ضرورة أن لا يدين الإنسان أخاه الإنسان على أساس ديني، فالدين علاقة خاصة بين المرء وربه، والإنسان لا ينبغي أن يحاور أخاه الإنسان إلا من حيث هو إنسان فحسب، بغض النظر عن مذهبه الديني. وليس في ذلك ما يخالف أصل الدين، فكما أن الله يشرق بشمسه على الصالحين والطالحين معاً، فالأجدر بالإنسان أن لا يبخل على أخيه الإنسان بحرية المعتقد، ففي ذلك معنى الإخاء الحقيقي، والتقدم الفعلي. ولا إخاء ولا تقدم إلا بحوار العقول الذي ينطلق من التسليم بأن العقل «لا يعرف حداً لبحثه، ومتى وُضع له حد فإن ذلك بمثابة خنقه وقتله».

وفي إطار هذا المبدأ، يحدد فرح أنطون أساس الاختلاف بين الدولة المدنية الحديثة والدولة الدينية، فالأولى تبدأ من إقرار الحكومة حق الاختلاف، ولا تزعم احتكارها للمعرفة وأدواتها، أو تزعم حكومتها حقها المطلق في احتكار السلطة، بل تسلم بمبدأ تداولها ابتداءً، ولا تصادر على حق مخالفيها في الاجتهاد أو الاعتقاد، أو حتى العمل على إسقاطها بالوسائل الديمقراطية، وتصون هذا الحق عملاً بالدستور والقوانين، كما يصون الشعب حقوقه بالفصل بين السلطات، ومن ثم يأمن كل إنسان على نفسه وغده في هذه الدولة. ويعني فرح أنطون بالإنسان، في هذا السياق، الإنسان من حيث هو إنسان فقط، أي بغض النظر عن دينه ومذهبه، ومن حيث هو صاحب حق في كل خيرات الأمة ومصالحها ووظائفها الكبرى والصغرى، حتى رئاسة الأمة نفسها. وهذا الحق لا يكون للإنسان من يوم يدين بهذا الدين أو بذاك بل من يوم يولد:

«وبناء على ذلك إذا كان زيد مسلماً وخالد مسيحياً ويوسف يهودياً. . . وديدرو كافراً معطلاً يجحد كل الأديان، ولا يعتقد بشيء قطعياً ـ فهذه مسألة بينهم وبين خالقهم عز وجل، ولا تعني البشر، ولا يجوز لهؤلاء أن يتدخلوا فيها، ولا أن يحرم أولئك بأي سبب كان شيئاً من حقهم الإنساني الذي تقدم ذكره».

أما الدولة الدينية (الحديثة) فهي قائمة على حكومة بشرية في النهاية، منحازة

لما ينتجه القائمون عليها من تأويل للنصوص الدينية، وهي دولة قائمة على «التعصب»، مناقضة لمعنى «التساهل» الذي هو حق الاختلاف، ومعنى الإنسانية التي هي الإخاء العام الذي يقصر دونه كل إخاء. وتعتقد الحكومة الدينية أن الحقيقة في يدها وحدها، وأن قواعدها وتعاليمها هي الحق الأبدي الذي لا يداخله أقل شك، وما عداه كفر وضلال، فلا تداول لسلطة، ولا فصل بين سلطات، ولا مخالفة لما تراه هي أو تحدده بوصفه الحق ـ الحقيقة. وهي تمايز بين البشر خارج معنى الإنسانية، فتقيم التراتب بين رعاياها، على أساس قربهم أو بعدهم عن التصديق بتأويلها المعتمد، فإذا اختلف معها فرد من أفراد الرعية، أو طائفة من طوائفها، فإن اختلافهما يوقعهما فيما يذيقهما عذاب الدنيا قبل عذاب الآخرة، فلا يأمن فيها أحد على نفسه أو على غده، ولا يجرؤ فيها أحد على الخروج على القواعد المقررة له من أعلى، أو المراتب الاجتماعية المفروضة على الجميع من فوق، فتنتفي معاني «المواطنة» و«المساواة» و«الحرية» و«العدل».

ولقد بدأ مفتي الديار المصرية، الإمام محمد عبده، حواره مع فرح أنطون، حول ما كتبه عن ابن رشد، بأن نشر في مجلة «الجامعة» نفسها مقاله الأول الذي نشرته «المنار» في الوقت نفسه، وقال في مفتتح هذا المقال:

«لو كانت منزلة الجامعة من نفسي منزلة غيرها من المجلات التي لا يعنى كاتبوها إلا بنقل ما يقع تحت أنظارهم، أو تحبير ما يعبر عن أهوائهم وأفكارهم، من دون عناية بتقرير الحقيقة، ولا رعاية لمعتقدات القراء ـ لوجدت من شواغل عملي ما يصرفني عن ذكر ما عرض فيها، لكنها من المجلات التي لو أهملْت مباحثها من إنعام النظر فيها، وجعلتها في جانب عما تستحقه من النقد، لبخستها حقها، ونبوت بها عن موضعها».

واختتم الإمام هذا المقال بقوله:

«ولعل الجامعة لا تعتب على الكاتب فيما كتب، وفيما أجاب به من طلب، فقد وفّى حقاً لها لو أغفله مع علمها بالقدرة عليه، لحق لها أن توجه العتب إليه».

وتلك كلمات تنطق بأدب مفتي الديار المصرية وكبير مشايخها، وأبلغ

متكلميها في هذا المجال، وتؤكد ما كان يحرص عليه هذا الإمام الجليل من تأكيد مبدأ المجادلة بالتي هي أحسن، وعدم التسرع في اتهام المناظر لمن يحاوره، وفق هواه أو تقلب مزاجه. ولأن الإمام يؤمن أن العقل هو حجة الله على عباده، ويرى ضرورة إعمال العقل في فهم أمور الدنيا والدين جميعاً، فإنه كان يؤكد «أن العقل هو ينبوع اليقين»، وأننا «منحنا العقل للنظر في الغايات، والأسباب والمسببات، والفرق بين البسائط والمركبات». وكان يربط بين تقدم المسلمين وازدهار العقل، ويصل الجمود والتقليد بتخلف المجتمع وشيوع طبائع الاستبداد فيه، وخضوعه إلى تسلط حكام ظالمين، ففي ذلك ما يقمع العقل، ويحجر على الفكر، إذ لا يقمع حرية الفكر سوى المتسلطين من الحكام والمتجبرين من الساسة، وضعاف الحجة من العلماء الذين يعملون في خدمة هؤلاء الحكام، فينقلبوا إلى أشباه لهم.

وقد نشر الإمام تعقيباته وردوده في ستة مقالات متتالية من «المنار»، وبدأ نشر المقال الأول في الجزء العاشر من المجلد الخامس، الصادر يوم الأربعاء الموافق ٢٠ أغسطس ١٩٠٢، وكان بعنوان «الفيلسوف الوليد بن رشد»، وهو الرد الأول على «مجلة الجامعة الغراء». ونشر المقال السادس والأخير، في الجزء الخامس عشر من المجلد نفسه وقد صدر في أول نوفمبر ١٩٠٢. وكان يحمل العناوين التالية: «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية. حرية العلم في أوروبا الآن ونسبتها إلى الماضي والحاضر في الإسلام». وتوقف الإمام تفصيلاً، ابتداء من المقال الثالث (المنار - ٤ سبتمبر ١٩٠٢)، عند علاقة الإسلام بالعلم بحكم أصوله، ونتائج هذه الأصول من حيث أثرها في العلم. وأوضح الإمام في المقال الرابع (المنار - ١٨ أكتوبر ١٩٠٢) أن الدين الإسلامي لا يقف موقفاً عدائياً من العلم، لأنه يحثّ عليه، ولا يضطهد رجاله أو يحول بينهم وبين التقدم، أو يحجر عليهم في ضروب التفكير وطرائق الاستدلال وسبيل الكشف والاكتشاف، بل على النقيض:

«كان الدين هو الذي ينطلق بالعقل في سعة العلم، ويسبح به في الأرض، ويصعد به إلى أطباق السماء ليقف به على أثر من آثار الله، أو يكشف به سراً من أسراره في خليقته، أو يستنبط حكماً من أحكام شريعته، فكانت جميع الفنون مسارح للعقول، تقتطف من ثمارها ما تشاء. وتبلغ من التمتع بها ما تريد».

ويؤكد الإمام أن «الجمود» في فهم الإسلام هو سبب ضعف الإسلام اليوم، وسبب اضطهاد العلماء قديماً وحديثاً، وأن سبب هذا الجمود هو الساسة والسياسية:

«السياسة تخاف خروج فكر واحد من حبس التقليد فتنتشر عدواه، فينتبه غافل آخر، ويتبعه ثالث، ثم ربما تسري العدوى من الدين إلى غير الدين، إلى آخر ما يكون من حرية الفكر يعوذون بالله منها. فإن شئت أن تقول إن السياسة لا تضطهد الفكر أو الدين أو العلم فأنا معك من الشاهدين. أعوذ بالله من السياسة ومن لفظ السياسة، ومن معنى السياسة، ومن كل حرف يلفظ من كلمة السياسة، ومن كل خيال يخطر ببالي من السياسة... ومن ساس ويسوس وسائس ومسوس... هذه السياسة، سياسة الظلمة وأهل الأثرة، هي التي روجت ما أدخل على الدين مما لا يعرفه، وسلبت المسلم أملاً كان يخترق به أطباق السماوات، وأخلدت به إلى يأس يجاور به العجماوات».

وإذا كانت هذه السياسة هي التي أدّت إلى الجمود، فإن طبائع الاستبداد هي التي انتهت إلى الوقيعة بين العلم والدين، وأفضت إلى وضع كل منهما موضع العداء من الآخر، فانتهى الأمر بالمسلمين إلى الولع بالتكفير والتفسيق، ورمى زيد بأنه مبتدع وعمرو بأنه زنديق. وكان ذلك عندما بدأ الضعف يظهر بينهم، وحين أكلت الفتن أهل البصيرة منهم، فلم يقف الجهل بالمسلمين عند تكفير من يخالفهم في مسائل الدين، أو يذهب مذهب الفلاسفة أو ما يقرب من ذلك، فيما يقول الإمام، بل عدا بهم الجهل على أئمة الدين وخدمة السنة والكتاب، فقد حملت كتب الإمام الغزالي إلى غرناطة، وبعد ما انتفع المسلمون بها أزماناً، هاج الجهل بأهل تلك المدينة، وانطلقت ألسنة المتعالمين من البربر بتفسيقه وتضليله، فجمعت تلك الكتب، خصوصاً نسخ (إحياء علوم الدين) ووضعت في الشارع العام في المدينة وأحرقت.

وما كان يقصد إليه الإمام هو أن لا ينتهي الأمر بالمسلمين إلى ما يشبه هذا الحال من الولع بالتكفير والتفسيق، وما يمكن أن ينتهي إلى إحراق الكتب في الشوارع والميادين، فقد كان يهدف إلى أن يسهم في تحرير المسلمين من الجمود وخرافات الجهل وآفات التقليد، وأن يسهم في تحريرهم من قيود العبودية التي

يفرضها عليهم جبابرة السياسة، وأن يدفع بهم إلى حرية الاستنارة التي لا تتحقق إلا بجناحي العقل والعلم، وأن يعلمهم معنى التسامح في التعامل مع مخالفيهم في الرأي، ودلالة الاجتهاد التي لا تعطي طائفة الحق في تكفير غيرها على اجتهادها. ولذلك استعاد الإمام تقاليد «الاعتزال» وأعاد الحياة إلى مبادئهم العقلية في «العدل» و«التوحيد» (ورسالة الإمام في «التوحيد» معروفة) و«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» و«المنزلة بين المنزلتين»، ولكن من الزاوية التي تؤكد «التحسين والتقبيح العقليين» في كل الأحوال.

وإذا كانت الأصول الاعتزالية لتفكير الإمام وصلت بينه والتراث العقلاني الإسلامي فإن هذا التراث جعله أكثر اقتناعاً بفكرة «المستبد العادل» أو «العادل المستبد» وهي صيغة حاول بها الإمام التوفيق بين مبدأ العدل الاعتزالي بمعانيه الاجتماعية والاعتقادية من ناحية، وصيانة مبدأ الوحدة من مخاطر الاختلاف من ناحية ثانية. ولذلك، ظل الإمام في موقف المناقض لأفكار فرح أنطون عن الدولة المدنية الحديثة، خصوصاً مبدأ التعدد الذي يصل حق الاختلاف بالفصل بين السلطات، وتأكيد حق تداول السلطة وعدم احتكارها، إلى آخر ما يكشف عن التناقض الواقع بين طرفي استبداد «المستبد» وصفة «العدل» منه في الوقت نفسه، فذلك تناقض على جهة العدم والقنية، حين يوصف الشيء الواحد بالصفة ونقيضها في آن.

ولكن هذا الاختلاف لم يمنع الإمام من تقدير مناظره، فقارعه الرأي بالرأي، بما يؤكد إيمان الإمام نفسه بمبدأ التسامح الذي أطلق عليه فرح أنطون اسم «التساهل»، وإذ فرض الإمام آدابه العقلانية على «المنار» التي كان يصدرها تلميذه محمد رشيد رضا الذي جاء إلى مصر مهاجراً من طرابلس، في صحبة فرح أنطون صاحب «الجامعة»، فقد التزمت «المنار» بهذه الآداب، ولم يجاوز صاحبها آداب الجدل، ولم يقم بتأليب السلطات ولا العامة على صاحب «الجامعة»، حتى عندما احتدم الجدل بين «الرصيفين» اللذين هاجرا معاً ، فظلت عبارة «الجامعة الغراء» عبارة متكررة في الإشارة إلى مصدر كتابات فرح أنطون.

وبعد أن فرغ الإمام محمد عبده من مقاله الأخير، قام فرح أنطون بتلخيص كل مقالات الإمام وقرنها بردوده عليها، ونشرها في كتاب، بعد حوالى شهرين من

نشر آخر مقال للإمام، وعلى صفحة الغلاف التعريف بابن رشد قاضي قضاة الأندلس وأشهر فلاسفة الإسلام على الإطلاق، وأعظم شراح فلسفة أرسطو في العالم القديم، والمفكر الذي نفاه أبناء عصره ومنعوا كتبه لاشتغاله بالفلسفة. وذلك في إشارة واضحة لتبني مجلة «الجامعة» قضية التنوير. وهي إشارة يؤكدها «إهداء» الكتاب و«التمهيد» صراحة. وإذا كـان الإهداء يخـاطب عقلاء الشـرقيين من المسلمين والمسيحيين وغيرهم، في دولة مدنية حديثة، يسعى فرح أنطون إلى تأكيد دعائمها، فإن التمهيد يختتم بما يؤكد حرص صاحب الكتاب على تقريب الأبعاد بين عناصر الشرق من المسلمين والمسيحيين وغسل القلوب وجمع الكلمة، فيقول:

«نحن نعتقد أشد اعتقاد أن هذا التقريب لا يتم بأن يبرهن الفريق الواحد للفريق الثاني أن دينه أفضل من دينه فإن هذا أمر قد مضى زمانه، وهو من أمر القرون الوسطى، قرون الجهل والتعصب عند الفريقين، فضلاً عن أنه يؤدي إلى عكس الغرض المقصود جرياً مع الطبيعة البشرية. وإنما التقريب الممكن في هذا الزمان، زمان العلم والفلسفة، قائم بأن يحترم كل فريق رأي غيره ومعتقده، لأن الحقائق والفضائل غير خاصة بفريق دون فريق، والله سبحانه وتعالى إله للجميع لا إله فئة دون فئة. فوظيفتنا إذاً في هذا الكتاب أسمى من وظيفة الذين يرومون تفضيل مذهب على مذهب، وإيثار دين على دين، لأن غرضنا كسر الحدة والتعصب في كل واحدة من هاتين الديانتين الشقيقتين (الإسلام والمسيحية) لترى هاتان الأختان (المتقاطعتان عند الجهلاء ومن مصلحته في تقاطعهمـا، والمتصالحتـان عند الفضـلاء ومن مصلحته في تصالحهما) الطريقة الحقيقية المؤدية إلى هذه المصالحة التي يتوقف عليها نهوض الشرق وارتقاء عناصره المختلفة».

ولم يعقب الإمام هذه المرة بمقالات، ولم تحتج «المنار» هجوماً أو دعوة للمناظرة، وأخذ الموزعون الكتاب من إدارة «الجامعة» بالاسكندرية، وباعوا النسخة الواحدة بالسعر المكتوب عليها، وهو عشرون قرشاً صاغاً، وهو سعر مرتفع في ذلك الزمان. وظلت «الجامعة» تصدر منتظمة إلى أن رحل فرح أنطون إلى الولايات المتحدة عام ١٩٠٦، بعد وفاة الإمام بعام واحد. فتابع إصدارها من الولايات

المتحدة، وقام قبل رحيله بتأسيس مجلة «السيدات والرجال» التي تولتها شقيقته روز حداد، تأكيداً لمعنى التنوير الذي لا يفصل بين عقل الرجل وعقل المرأة، ولا يمايز بينهما في الحقوق والواجبات القانونية والدستورية، خصوصاً بعد أن فتح قاسم أمين (١٨٦٥ ـ ١٩٠٨) أبواب استنارة المرأة على مصراعيها بكتابيه «تحرير المرأة» (القاهرة ١٨٩٩) و «المرأة الجديدة» (القاهرة ١٩٠١).

ولكن قبل أن يرحل فرح أنطون بعامين، وقبل وفاة الإمام محمد عبده بعام واحد، تحديداً في عام ١٩٠٤، قام بنشر روايته «أورشليم الجديدة»، محاولاً السير في النهج الذي سبقه إليه «جرجي زيدان» (١٨٦١ ـ ١٩١٤) في رواياته التاريخية التي بدأ إصدارها (عام ١٨٩١) بروايته «المملوك الشارد». ويكشف فرح أنطون الروائي، في هذه الرواية، عن الأسباب السياسية والاجتماعية والدينية التي أضعفت سلطة الروم في بيزنطة، فكانت سبباً في سقوطهم وانحدارهم ونهضة الأمم التي تليهم. ولكن يومىء وجه التمثيل الرمزي، في الرواية، إلى الأمم الشرقية المعاصرة وأحوالها السياسية والاجتماعية والدينية التي تعرقل حلمها بالنهضة وتطلعها إلى التقدم. وإذ يعود فرح أنطون فيبشر بحرية الفكر، في الرواية، وضرورة الفصل بين مجالات العلم والدين، وعدم الخلط بينهما، فإنه يبشر بالعدل الاجتماعي بوصفه الوجه الآخر للحرية السياسية التي تكتمل باستخدام العلم وأدواته ومناهجه في تحقيق حلم التقدم الإنساني والانتقال بالبشر من حال «الإنسانية البائسة» إلى حال «الإنسانية الجديدة». وهنا يحلم فرح أنطون، وينطق حلمه ـ من خلال قناع الشيخ الراهب ميخائيل قائلاً:

«كأن غطاء المستقبل يكشف الآن عن عيني وأرى الإنسانية الآتية الجديدة، أرى الإنسان يسير في البر والبحر والهواء بسرعة الطير، ويحمل المصنوعات والمزروعات لأمم بعيدة. أرى البشر يتخاطبون من قارة إلى قارة كأنهم في غرفة واحدة. أرى الشعب يرتقي باختراع الآلة الميكانيكية لأن المصنوعات لا غنى لها عنه وعنها فيصير شريكاً لصاحب العمل فيها، وبذلك ترتقي طبقه وتُملأ الهاوية التي بينه وبين سيده صاحب العمل. أرى العملة [= العمال] الضعفاء الفقراء يصيرون قادة الممالك بالانتخاب العمومي وتقديس الإنسانية، أي اعتبار كل فرد من البشر مساوياً لأي فرد كان في الحقوق والواجبات

العمومية لدى الهيئة الاجتماعية. أرى الحكومات تخجل أمام الله والناس من ترك الكبار على الصغار، والأقوياء على الضعفاء، بحجة أن البشر أحرار يصنعون في معاملاتهم ما يريدون صنعه، ولذلك توجب على نفسها المداخلة بين الفريقين لضمانة حقوقهما. أرى ملاجىء الشيوخ والمرضى والعاجزين والمستشفيات المختلفة عامة في كل بلدة لإيواء الضعفاء وسد حاجاتهم وأكابر الأمم يتفاخرون بزيارتها وصنع الخير فيها. أرى كل شبر في الأرض يحرث ويزرع وينبت خيرات لسكان الأرض، ولذلك تكسر السيوف والرماح والتروس وتصب محاريث ومعاول. أرى الضغائن والأحقاد بين عناصر البشر المختلفة تهمد وتخمد بهذا التداخل العظيم بعضهم في بعض وبتحققهم أنهم إنما كانوا يتحاربون على لا شيء. أرى الطب يطيل عمر الإنسان إلى ما بعد المائتين، ويتغلب على الأمراض والشيخوخة، فإذا جاء الموت كان نوماً لطيفاً هادئاً. . . أرى أجناس البشر في الشرق والغرب. . . تتكرر فيهم الإنسانية على مر القرون والأجيال، وتنفى من الحيوانية والجهالة والشهوات المفسدة، فيمدون أيديهم بعضهم إلى بعض، متصافحين متصالحين بعد طول الشقاق والنزاع، ويعيشون في الأرض بسلام وأمن وسعة وفضيلة تامة كأنهم إخوة في عائلة واحدة».

تلك كانت نهاية «الخطبة على الجبل» التي ألقاها الراهب الشيخ ميخائيل على تلميذه الفتى إيليا، حلم جميل بالمستقبل الآتي بالنجمين الوضاءين على كفيه: «الحرية والعدل». وهي خطبة تتناص مع موعظة المسيح «موعظة الجبل»، فتستبدل عهداً بعهد، وتصوراً بتصور، ونسقاً فكرياً بنسق مغاير. ولكنها تبدأ من الودعاء الذين يرثون الأرض، والمضطهدين من أجل البر الذين لهم ملكـوت السماوات، ومن الجياع والعطاش والرحماء والأتقياء الذين هم ملح الأرض ونور العالم، كما تبدأ من القول بأن «كل من غضب على أخيه يستوجب الدينونية»، وأن «من أراد أن يعترض منك فلا تمنعه» [٦/متى] ففي ذلك ما يؤكد معنى الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، ومعنى المجادلة ﴿بالتي هي أحسن﴾ [٢٥/النحل] ﴿فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم﴾ [٣٤/فصلت]. وفي ذلك، أخيراً، ما يعلو بجناحي الدين والعلم ليحلقا على آفاق أرحب من إنسانية جديدة.

هذه الإنسانية الجديدة كان يحلم بها الراهب الشيخ ميخائيل، قناع فرح أنطون في روايته، الراهب الشيخ الذي وجدوا في وصيته أنه كشرقي محب للشرقيين، يهدي هذه الخطبة إلى كل من كان منهم ذا فكر سليم، ونية حسنة، وعقل مطلق من قيود الجبن والتقليد، يطلب الحقيقة المطلقة والفضيلة المجددة.

وإذا كانت «الخطبة على الجبل» تتناص مع موعظة «المسيح» على الجبل تناصَّ مشابهة «الداعية» ومغايرة «الدعوة»، فإنها تتناص مع من يأتي (وما يأتي) بعدها تناص المشابهة، فمن يقرأ حوار الشيخ (الراهب) مع تلميذه الفتى، في الحلم بإنسانية جديدة، في رواية فرح أنطون، يتذكر حوار الأستاذ الشيخ مع تلميذه الفتى، في كتابات طه حسين، فالثاني يذكِّر بالأول في إيمانه بوحدة «العقل الإنساني»، وبالتقدم الذي لا يتأسس إلا على حرية الفكر وإطلاق حق الاختلاف، والانطلاق من أن العقل لا يعرف حداً في حركته. وذلك لون من ألوان التناصّ الذي يقيمه ذهن القارىء، عندما تذكّره نصوص التنوير بعضها بالبعض، ويتصل فيها اللاحق بالسابق، أو السابق باللاحق، اتصال التداعي السياقي، فتتأكد علاقات المشابهة وعلاقات التضاد. علاقات المشابهة التي اتصل بها التنوير من قبل، ما بين فرح أنطون وطه حسين، وعلاقات التضاد التي انقطع بها التنوير من بعد، في زمن لاحق، هو زماننا الذي نعيش فيه، والذي يستحيل أن نقرأ فيه أو نشهد حواراً مثل ذلك الحوار الذي دار بين فرح أنطون الذي كان يحلم بمستقبل إنسانية جديدة والإمام محمد عبده، مفتي الديار المصرية، الذي كان يحلم بمستقبل المسلمين في التعدد الذي لا يفارق هذه الإنسانية الجديدة.

- ٣ -

والمقارنة مؤسية بين مثل هذا الحوار بين حالمين عظيمين ورائدين من رواد التنوير وبين ما كدنا نشهده من حوارات معاصرة، أوشكت أن تدور بين توفيق الحكيم وزكي نجيب محمود ويوسف إدريس في جانب، والشيخ الشعراوي في جانب ثان، فالتسامح الذي أظلّ الحوار الأول حل محله إرهاب وئد بوادره المحاورات الثانية فنفي عنها صفة الحوار ابتداء. وما ذاك إلا لأن التنوير قد

انتكست وقدته، وشحب الضوء في منارته، فاستبدلنا النقل بالعقل، ولغة القمع بلغة الحوار، وأوهام التخلف بأحلام التقدم، وقيد العبودية بانطلاقة الحرية، فأصبحنا نعيش في زمن تنهال فيه اتهامات التكفير على رواد التنوير وأعلامه.

وتتركز حراب الإظلام على طه حسين بوجه الخصوص، بوصفه رمزاً ساطعاً من رموز التنوير، عمل على نشر العلم كالماء والهواء في ربوع هذا الوطن، وعلى إشاعة العقلانية في كل الأذهان، مؤكداً أن الشعب المتعلم هو وحده الذي يعرف نعمة الحرية والعدل، فلا يظلم بعضه بعضاً، ولا تستبد طائفة منه ببقية الطوائف. فقد كان طه حسين يؤمن أننا حين نشرع القوانين، وننشىء المدارس، وننشر العلم، وننظم الاقتصاد، ونستعير النظم الديمقراطية من أوروبا، فإنما نسعى إلى شيء واحد، هو تحقيق المساواة التي هي حق طبيعي لأبناء الوطن الواحد جميعاً. وكان يرتب على هذه الفكرة ضرورة أن نفكر في علاقتنا بالآخرين، كما نفكر في علاقتنا بأنفسنا، من منطلق المساواة، فلا نتصور أن في الأرض شعوباً قد خلقت لتسودنا، أو أننا قد خلقنا لنسودها، فنظام المساواة في الحقوق والواجبات الذي نريد أن نقره في حياتنا الداخلية، هو بعينه النظام الذي يجب أن نقره في حياتنا الخارجية، وفيما بيننا وبين الأمم جميعاً من صلات.

وكان طه حسين، في ذلك كله، يحلم بمستقبل جديد لوطنه، فأنهى كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» بحلم أن يرى شجرة الثقافة المصرية باسقة، قد ثبتت أصولها في أرض مصر، وامتدت أغصانها في كل وجه، فأظلت ما حول مصر من البلاد، وحملت إلى أهلها ثمرات حلوة، فيها ذكاء للقلوب وغذاء للعقول وقوة للأرواح.

«نعم أرسل نفسي على سجيتها في هذا الحلم الرائع الجميل فأرى مصر وقد بذلت ما دعوتها إلى بذله من جهد في تعهد ثقافتها بالعناية الخالصة والرعاية الصادقة، وأرى مصر وقد ظفرت بما وعدتها بالظفر به فانجاب عنها الجهل وأظلها العلم والمعرفة وشملت الثقافة أهلها جميعاً، فأخذ بحظه منها الغني والفقير والقوي والضعيف والنابه والخامل والناشىء ومن تقدمت به السن، وتغلغلت لذتها حتى بلغت أعماق النفوس، وانتشر نورها حتى أضاء القصور والدور والأكواخ، وشاعت في مصر كلها حياة جديدة، وانبعث في مصر كلها

نشاط جديد، وأصبحت مصر جنة الله في أرضه حقاً يسكنها قوم سعداء، ولكنهم لا يؤثرون أنفسهم بالسعادة، وإنما يشركون غيرهم فيها. وأصبحت مصر كنانة الله في أرضه حقاً يعتز بها قوم أعزاء، ولكنهم لا يؤثرون أنفسهم بالعزة وإنما يفيضون على غيرهم منها».

هذا الحلم الذي أملاه طه حسين في يوليو ١٩٣٧، أي بعد أن كتب فرح أنطون حلمه بثلاثة وثلاثين عاماً، يلخص الأسباب التي جعلت منه هدفاً للهجوم المركّز، بواسطة حرب الإظلام التي أخذت تناوش الاستنارة التي أسهم في تأسيسها، ولا غرابة، والأمر كذلك، في أن يوصف طه حسين بالكفر والإلحاد، والعمالة والخيانة، والدعوة إلى المجون والانحطاط، فهو تلميذ المبشرين وصنيعة المستشرقين في الهجوم على تراث المسلمين، وداعية الانحلال بين الطلاب والطالبات، وشيطان الإلحاد الذي يوسوس في صدور المسلمين بما يشككهم في العقيدة،والأزهري الآبق الذي ارتمى في أحضان الفرنجة، واللص الذي يسرق أفكاره من أساتذته «الخواجات» وغير ذلك كثير، بدأنا نسمعه منذ السبعينيات، حين أخذت السهام والحراب تنهال على رمز الاستنارة والتنوير، من عشرات المقالات، وما لا يقل عن عشرة كتب، صدر أولها في القاهرة حين كتب أنور الجندي عن «طه حسين حياته وفكره في ميزان الإسلام» (١٩٧٦) وثانيها من الأردن حين كتب عبد السلام المحتسب كتابه «طه حسين مفكراً» (١٩٧٨) وثالثها في الدار البيضاء، حين كتب نجيب البهبيتي كتابه «المدخل إلى دراسة التاريخ والأدب العربيين» (١٩٧٨)... إلخ.

ولا أريد حصراً للكتابات أو الكتب التي صدرت في الهجوم على طه حسين، فالأهم لفت الانتباه إلى أن هذه الكتب والكتابات أخذت في التصاعد منذ السبعينيات، بعد انتهاء الحقبة الناصرية بوفاة عبد الناصر (سبتمبر ١٩٧٠) وبعد وفاة طه حسين نفسه (أكتوبر ١٩٧٣) وفي إطار علاقات الوفاق بين مجموعات الإسلام السياسي والحقبة الساداتية (١٩٧٠ ـ ١٩٨١) من ناحية، وفي إطار النفوذ المتصاعد لما أطلق عليه فؤاد زكريا اسم «البترو إسلام» أو «إسلام النفط» الذي واكب الطفرة في أسعار النفط بسبب المقاطعة النفطية العربية للغرب في حرب ١٩٧٣، وبروز ظاهرة «البترو دولار» ما بين أعوام ١٩٧٣ ـ ١٩٧٩ من ناحية ثانية، وهي الفترة التي

تزامنت نهايتها مع إعلان قيام الجمهورية الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩ على أساس المذهب الشيعي، والدعوة لاتباع ولاية الفقيه، الذي يجمع السلطتين الدينية والزمنية.

ومن يتأمل إلحاح الهجوم والولع بتكفير طه حسين في السبعينيات، لا بد أن يسترجع إلحاح المديح والثناء عليه في الخمسينيات الصاعدة للمشروع القومي، في الحقبة الناصرية، حين كان تقدير طه حسين عملاً يتسابق إليه الجميع، ومنهم من انقلب بزاوية حادة من الإسراف في المديح إلى الإسراف في الهجاء. ومقارنة بسيطة بين ما كتبه «أنور الجندي» نفسه عن طه حسين قبل السبعينيات وما كتبه في نصفها الثاني، تدل على انقلاب الميزان، وانتقاله من حال يغيب عنها القَسْط في المدح إلى حال يغيب عنها البر في الهجاء. وما بين مغايرة السياق التاريخي للخمسينيات والسبعينيات تقع علة الفجق بين تهجم أنور الجندي على العميد في كتابه عن طه حسين «في ميزان الإسلام» (عام ١٩٧٦) وامتداح فضيلة الشيخ محمد متولي الشعراوي للعميد نفسه والثناء الحار الصادق عليه، بنظم عمودي لافت، قبل شهرين من مؤتمر باندونج الذي كرس المكانة العالمية لعبد الناصر في أول مؤتمر لعدم الانحياز، وقبل الإعلان عن صفقة الأسلحة مع الاتحاد السوفيتي بأشهر قليلة.

وكان ذلك في يناير ١٩٥٥، حين ذهب طه حسين، رئيس اللجنة الثقافية لجامعة الدول العربية، إلى المملكة العربية السعودية، فتلقاه أمراء المملكة وشيوخها وأدباؤها بكل التقدير والإجلال، وعلى رأسهم الملك فهد الذي كان وزيراً للمعارف يومئذ. وفي هذه الزيارة تبارى المسؤولون في إقامة الولائم وحفلات التكريم التي شكا منها طه حسين في خطبه التي كان عليه أن يلقيها في هذه الحفلات. وفي إطار ذلك الاحتفاء، أقام الأساتذة المصريون، المدرسون في المملكة، من أزهريين وغير أزهريين، حفلاً لتكريم العميد المحتفى به. وفي هذا الحفل ألقى فضيلة الشيخ محمد متولي الشعراوي (الذي كان ضمن بعثة الأزهر للتدريس في كلية الشريعة بمكة المكرمة) قصيدة عصماء طويلة، نشرتها جريدة «البلاد» السعودية في الحادي والعشرين من يناير ١٩٥٥ (وأنقلها عن وثائق أدبية نشرها عبد الفتاح أبو مدين، رئيس النادي الأدبي في جدة، بعنوان «العميد في الحجاز»). وجاء في هذه القصيدة:

«هو طه في خير كل قديم
وجديد على نبوغ سواء

وهو غربيٌّ كلُّ فكر حلال
أزهريُّ الحجى والاستقصاء

كرَّموه وكرَّموا العلم لما
كلَّفوه صياغة الأبناء

يا عميد البيان أنت زعيم
بالأمانات، أريحي الأداء

لك في العلم مبدأ «طَحْسَنِيٌّ»
سار في العالمين مسرى ذكاء

يجعل العلم للرعية جمعا
ء مشاعاً كالماء بل والهواء

يا فريد الأسلوب قد صغته من
نغم ساحر شجيٍّ الغناء

كلمات كأنهن الغواني
يترقرقن في شفيف الكساء

كم قديم جلوته فتبدى
رائعاً في تواضع الكبرياء

بك عزت حكومة النقد حتى
رهبتها صناعة الإنشاء

ومن النقد فاض كل بيان
ومن النقد غاض كل هراء

سيدي إن لي إليك رجاء
في الذي قد حملت من أعباء

انشروا العلم ما استطعتم سبيلا
فبه لا نذل للأعداء

يا عميد البيان لا تحرم الأز
هر عوناً بصائب الآراء

يلتقي فيه محدث وقديم
في جلاليهما أعز التقاء

كم سقيتم من نبعه فاذكروه
ذاك بر الأبناء بالآباء

واصرفوا الناس عن مثار جِدال
من مزايا شكلية الأزياء»

هذا ما قاله فضيلة الشيخ محمد متولي الشعراوي في طه حسين الذي كرموا العلم به لما كلفوه بتعليم أبناء الأمة. ويلفت الانتباه ما تدعو إليه القصيدة طه حسين من أن يصرف الناس عن الجدل في شكلية الأزياء، وامتداح فكره الغربي (الحلال) وفكره العربي (الأصيل)، وجمعه بين القديم والجديد (المحدث). وقد أشادت القصيدة بما قام به العميد من نشر العلم كالماء والهواء، وما أنجزه من النقد الأدبي بما غطّى على كل هراء لغيره. وكان ذلك في فترة تقارب الرياض وقاهرة عبد الناصر، وحلم الجمع بين الأصالة والمعاصرة، قبل أن تأتي نكسة ١٩٦٧ فتستبدل مشروعاً بمشروع، وحلماً بآخر، ومركزاً بمركز، فيختفي المبدأ الطحسني ويغدو طه حسين رمزاً شائهاً للعقلانية المبتدعة، والضلالة المصطنعة، والتنوير الذي أصبح محكوماً عليه بالتكفير وعلى أهله بالزندقة والعمالة للصليبيين من الفرنجة، فتهبط

كفة طه حسين «في ميزان الإسلام» الذي صار يمسك به من يرمي كل ما يمثله طه حسين بكل ألوان التهم والنقائص.

وفي هذا السياق المتصاعد، من السبعينيات إلى الثمانينيات، أخذنا نطالع كتباً من عينة «الحداثة في ميزان الإسلام» لعوض القرني. وهو كتاب يستبدل بطه حسين تلامذته، وبفكره الذي وضعه أنور الجندي في الميزان (عام ١٩٧٦) فكر شيعته من المحدثين الذين يضعهم عوض القرني «في ميزان الإسلام» بدوره (عام ١٩٨٨). ولكن مع تقريظ، هذه المرة، من «سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد في المملكة العربية السعودية». ويحدث للحداثة ما حدث لطه حسين، إذ يفتتح الكتاب ويختتم بالتكفير، ويطرح المؤلف الحداثيين جميعاً في حمأة «الأفكار الهابطة والسهام المسمومة الموجهة للقضاء على الفضيلة والخلق والدين» ويتهمهم بمحاولة «نبذ الشريعة والقيم والمعتقدات، والقضاء على الأخلاق والسلوك، «باسم التجديد». فالحداثيون كفار زنادقة شذاذ، منحلون، مجان، خلعاء، تنطق كتاباتهم بأصلهم «من نبات مزابل الحي اللاتيني في باريس، أو أزقة سوهو في لندن»، و«عليها شعار الشاذين من أدباء الغرب الذين لا يكتبون أفكارهم إلا في أحضان المومسات». وقائل هذا الكلام هو «فضيلة الشيخ عوض بن محمد القرني» فيما يصفه تقريظ الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد في المملكة السعودية.

وقائمة الحداثيين في هذا الكتاب تبدأ بطه حسين وعلي عبد الرازق وأحمد زكي وأبي شادي ولويس عوض وأنور المعداوي، وتمر بأسماء غالي شكري ومحمد برادة وأدونيس وخالدة سعيد ومحمود العالم وبدر شاكر السياب وعبد الوهاب البياتي وجبرا إبراهيم جبرا ومحمود درويش وسميح القاسم وتوفيق زياد ويوسف الخال وخليل حاوي وعبد الرحمن الشرقاوي وأحمد عبد المعطي حجازي وصلاح عبد الصبور ومحمد عفيفي مطر وعبد العزيز المقالح ومحمد بنيس وغيرهم كثر، وتنتهي القوائم بالسعوديين، لتبلغ السلطات عن سعيد السريحي ومحمد الثبيتي ومحمد الحربي وعبد الله الصيخان وعبد الله الغذامي وغيرهم، فالقائمة تكاد تحتوي مبدعي الأمة العربية ومفكريها، ولا تبقي على أحد في ولع صاحب الكتاب بالتكفير، وهو ولع

يستلزم نوعاً من التحليل السيكوباتي ليس هنا مجاله.

ويواكب هذا الكتاب في الولع بالتكفير كتب أخرى تتحدث عن «الأدب الإسلامي ونقده» و«نظرية الأدب الإسلامي» في مواجهة نظريات الأدب الابتداعي الذي يفرخه الزنادقة المحدثون والحداثيون الشذاذ. وتلك كتب ازدهر تأليفها مع الوفرة النفطية في منطقة الخليج والجزيرة العربية، وما صحب هذه الوفرة من توسع في استجلاب الأساتذة (وغيرهم من الطوائف) من أقطار الوطن العربي المشرقية، وترتب على ذلك تشكل طائفة نفعية من أساتذة الجامعات والمعاهد العليا الوافدين للعمل في بلاد النفط، طائفة تتوسل بادعاء الحِفاظ على الإسلام للحفاظ على المكاسب الدولارية، وتعلن أنها تسعى «نحو نظرية للأدب الإسلامي»، أو تكتب «مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي»، على نحو ما يفعل أقرانهم بالطب الإسلامي والمسرح الإسلامي وعلم النفس الإسلامي، لإرضاء بنية الثقافة الاتباعية السائدة في هذه البلاد. وعادة، يفتعل أصحاب هذه الكتب من أعداء الإسلام وخصومه من يزعمون محاربته، ويولعون بتكفير المبدعين والمفكرين، تملقاً لمجموعات المثقفين التقليديين في هذه البلاد من ناحية، واستمالة لقلوب أولى الأمر ممن يسعدهم تشجيع الدفاع عن الإسلام من ناحية ثانية، فيزداد الهجوم بقدر حجم المكاسب، «واللهى تفتح اللَّها» كما قيل قديماً. وإذ تستبدل هذه الطائفة من الكتاب «الدشداشة» بملابس «الأفندية»، تملقاً لذوي «الدشاديش»، فإنها تستبدل النظرة التقليدية الجامدة بالنظرة العقلانية الرحبة التي تعلموها في جامعاتهم الأصلية.

هكذا، أصبحنا في مواجهة من يتحدث عن النظرية الإسلامية في النقد الأدبي، والأدب، من حيث هي مجموعة من مفهومات أساسية موجودة، فتقرأ في كتاب بعنوان «مقدمة لنظرية الأدب الإسلامي»، من تأليف عبد الباسط بدر، وصادر من دار المنارة في جدة عام ١٩٨٥، ما يلي:

«يلاحظ دارس الأدب العربي الحديث أن هذا الأدب ـ بكل أخباره ـ قد ازداد تأثراً بالمذاهب الأدبية الغربية منذ منتصف القرن العشرين الميلادي، وتحول بعضه على يد «المتغربين» إلى دعوات فاجرة وهجوم شرس على العقيدة الإسلامية وتراثها... بل إن النصرانية التي هزمت في بلادها وعزلت عن

الحياة دخلت بفضل الغزو الفكري المكثف إلى إنتاج عدد من أدبائنا. . .
ومما يزيد الطين بلّة ظهور أعمال أدبية تعبث بالقيم الخلقية التي يحرص عليها الإسلام عبثاً شديداً. . . وتسوغ التحلل والتفسخ وتسعى إلى ترسيخه في أعماق الشباب والشابات تحت ستار المشاعر العاطفية والحرية الشخصية».

هل مصادفة أن يزداد الكفر في الأدب العربي الحديث، منذ منتصف القرن العشرين، أي منذ الخمسينيات؟ هل مصادفة أن كل من يرميهم أمثال الكتاب السابق بالكفر هم مبدعو الأمة في أزمنة التنوير، وزمن ازدهار المشروع القومي؟ هل مصادفة أن كل من تحدث عن «العدل الاجتماعي» أو «الحرية» تلقي به هذه الكتب في حظيرة الإلحاد؟ وهل مصادفة أن هذه الكتب لا تقرأ النصوص سوى قراءة حرفية، ظاهرية، كأنها لم تسمع عن «المجاز» في لغة القرآن أو «الرمز» في الآداب والفنون؟ وهل مصادفة أن «العقل» يغدو علامة البدعة في هذه الكتب؟ وهل مصادفة أن تركز هذه الكتب الهجوم على النصارى، كأنهم ليسوا من هذه الأمة؟ وهل مصادفة أن الحرية الاجتماعية التي لا تميز بين ارجل والمرأة، كالدعوة إلى تحرير المرأة، تغدو دعوة إلى «العفن والهبوط والنزوات الجنسية»؟ ولماذا هذا التهوس بالجنس، دائماً، في هذه الكتب، كأنه العفريت المختبيء وراء كل سطر؟ وهل مصادفة أن هذه الكتب تنطوي، دائماً، على نظرة دونية للإنسان، فتؤكد حاجته إلى من يقوده ويفرض عليه وصايته من أولى الأمر؟ ولماذا تبدو المرأة، دائماً، في هذه الكتب مثاراً للشهوة والغرائز؟ ويا بؤس هذه المرأة لو أصبحت أديبة، وألقت إبداعها على الناس سافرة الوجه مرسلة الشعر، فهذا هو الفجور الذي لايختلف عن الرقص في «كباريهات» السكارى. وأخيراً، هل مصادفة أن هذه الكتب تشمل بقوائم تكفيرها كل المبدعين العرب المتميزين تقريباً، لكن مع استثناء دالّ، وهو أن مؤلفيها الوافدين إلى بلاد النفط لا يجرؤون على وضع اسم واحد من أبناء هذه البلاد في قوائم التكفير، فدون ذلك خرط القتاد، واحتمال فقدان مغانم البقاء، فيظل ولع التكفير والتفسيق متجهاً، دائماً، إلى مبتدعي البلاد غير النفطية، الأباعد الذين لا يُرجى منهم نفع ولا يُخشى منهم ضر.

- ٤ -

ولكن إذا استبعدنا جانب المنفعة في تأليف هذه الكتب إلى تأمل بنية

خطابها، وطرائقها في صياغة منطوقاتها الدلالية، وجدنا ما يصل بينها وغيرها من الكتب التي يزن أصحابها المبدعين والمفكرين «في ميزان الإسلام»، فاستراتيجيات القمع في أمثال هذه الكتب لا تتباين إلا في الدرجة، والآليات العقلية التي تبنى بها «المحاجّة» واحدة في كل الحالات.

ولا يفصل مؤلفو هذه الكتب بين رأيهم والإسلام، أو بين تأويلهم الخاص ونصوص الدين، أو بين أغراضهم الشخصية ومقاصد الشريعة، بل يقومون بالتوحيد بين فهمهم للدين والدين نفسه، ويلغون المسافة بين تأويلاتهم والنصوص الدينية ذاتها، فإذا هم إياها، بالمعنى الذي يوقع كل من يخالفهم في هوّة المعصية، ويحشره في زمرة الكافرين والجاحدين، إلا من عصمته المصلحة أو رعته المنافع المتبادلة. وبمثل هذه التقنية الاستهلالية، يحتكر من يشاء تأويل النصوص الدينية، ويصدر ما يشاء من أحكام التكفير والتفسيق، ويرفع نفسه ليغدو قطب الفرقة الناجية، ويهبط بغيره ليغدو واحداً من أفراد الفرق الضالة. والإرهاب منسرب في هذه التقنية، ومنسرب بها في آن، من حيث الثنائية الضدّية التي تنطوي عليها، بين أعلى معصوم وأدنى مدان سلفاً؛ ومن حيث إيقاع المعرفة اليقينية في جانب وحجبها تماماً عن الجانب الآخر؛ ومن حيث ما تقوم به من عملية تخييل، تسبق الرويّة وتلغي عملها.

هذه العملية نراها في كتاب من مثل « كلمتنا في الرد على أولاد حارتنا لنجيب محفـوظ»، وقد صدر من القاهرة للشيخ عبد الحميد كشك، بعد حصول نجيب محفوظ على جائزة نوبل ١٩٨٨، حيث يتحول ضمير المتكلم المفرد إلى ضمير المتكلم الجمع في العنوان، وحيث يتضمن ضمير المتكلم الجمع دلالة التعظيم للمفرد من ناحية، ودلالة الإشارة إلى الجماعة التي يحتويها في إهابه من ناحية ثانية، ويصل هذه الجماعة بالفرقة الناجية من ناحية ثالثة، مطابقاً بينها وبين الإسلام الذي يقوم بتأويل نصوصه من ناحية رابعة، ويلقي من يخالف هذا التأويل في حظيرة الفرق الضالة، والكفر، من ناحية أخيرة.

ويتسرب إرهاب هذ العملية التخييلية من عنوان «كلمتنا في الرد على أولاد حارتنا» إلى الموقع التصويري للعنوان في رسم صفحة الغلاف التي يتصدرها ملتحٍ، تغطي رأسه طاقية بيضاء، ناصعة البياض، وبيمينه عصا تأديب طويلة، على

هيئة ريشة للكتابة، رأسها رأس حربة مدبب، وبشماله كتاب قاني اللون، عليه كلمة الصفة: «كريم» الدالة على القرآن. وأمام الملتحي يقف (رسم) نجيب محفوظ متصاغراً، حسيراً، عاري الرأس، مكتف اليدين، لا شيء في يمينه أو شماله، مذعوراً كالطفل الذي يتلقى العقاب من أبيه الذي يخيفه على جرم ارتكبه. وأسفل قدمه ورقة ملقاة كالذنب، كالخطيئة، يبدو كما لو كان يحاول إخفاءها بقدمه، فهي جسم الجريمة التي اقترفها. والورقة مكتوب عليها نوبل ١٩٨٨.

والثنائية التي تقابل بين عصا التأديب (رمح الكتابة) في يمين الملتحي والمصحف في شماله، ثنائية دالة، بالمعنى العلاماتي (السميوطيقي)؛فهي ثنائية يرتد ثانيها (المصحف) إلى أولها (عصا التأديب) فتغدو حركة العصا المتأهبة للعقاب، في اليمين، راجعة إلى علّتها التي يومىء إليها ما يحمله الملتحي في شماله (المصحف). وتنسرب دلالة التأديب من العصا إلى ريشة الكتابة، فتغدو الريشة سنان رمح، رأس حربة، فتتصل دلالة المخاطبة بالتوبيخ، والكلام بالتأديب، وتومىء الدلالة المتصلة للتأديب إلى دال الكلمة التي تكتبها الريشة ـ الحربة ومدلول الجرح الذي تسببه الكلمة ـ النصل، في سياق يصل الإيذاء المعنوي بالإيذاء المادي في الدلالة المزدوجة للفعل «كلمة يكلِمه كَلْماً» أي جرحه بالسلاح أو بالكلام، أو جرحه على سبيل الحقيقة والمجاز، على نحو ما تأوّل بعض المفسرين المعنى المزدوج لدلالة فعل «الكلم» من الآية: ﴿إذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم دابة من الأرض تَكْلمهم﴾ [٨٢/ النمل].

وفي هذه العلاقات (السميوطيقية) من الدلالات، يتجاوب معنى القمع ما بين مجاورة عصا التأديب ـ ريشة الكتابة، ومجاورة الإيذاء المادي المعنوي للكلمة المنطوقة أو المكتوبة. ويفضي القمع المتضمن في هذه الثنائية المتجاورة إلى قمع آخر، مضمّن في الثنائية المتعارضة للقامع/المقموع، الأب البطريركي المخيف في مقابل الابن المستسلم المذعور. وهي ثنائية يستجيب لها ما تنطوي عليه من مخزون لا شعوري، خلفته أبنية الثقافة النقلية، القائمة على التقليد والتقديس المطلق لبطريركية الآباء، فنحن لا نزال نعيش في مجتمع بطريركي، يبتعث رسم غلاف كتاب «كلمتنا في الرد على نجيب محفوظ» كل مخزوناته اللاشعورية في ترابطاته العلاماتية، بواسطة العلاقة التمثيلية بين الملتحي المتوعد الذي يرتدي

طاقية (ويفترض أنه المؤلف ـ القاضي ـ عبد الحميد كشك) والأفندي المذعور، عاري الرأس (ويفترض أنه المؤلف ـ المتهم نجيب محفوظ) وهي علاقة تنطوي على رمزية الأعلى بالأدنى، بمعانيها التي تناقض بين القامع والمقموع، والقاضي والمتهم، والتي يؤكدها رسم الغلاف بتضاد الارتفاع والحجم والملامح واللون والزيّ، بين الملتحي وغير الملتحي.

وما يقوم به العنوان ورسم الغلاف، في كتاب «كلمتنا في الرد على نجيب محفوظ»، ليس سوى تهيئة القارىء، كي يتقبل الأحكام التي سيصدرها الكتاب على «أولاد حارتنا» وعلى مؤلفها، فالكتاب ليس كتاب حوار بل كتاب تأديب، والقمع الذي يفترش صفحة غلافه وعنوانه ينتقل إلى فصوله، فنواجه ـ منذ الفصل الأول ـ إدانة «أولاد حارتنا» بأنها قصة «جعلت من الشيوعية الماركسية والاشتراكية العلمية بديلاً للدين»، و«من الاشتراكية العلمية بديلاً للألوهية». أضف إلى ذلك أنها قصة «رُفِعت... بوثنيات اليونان وإباحيات الرومان وخبث الماسون وإلحاد إخوان ماركس». وتحاول «أن تحقق هدف البروتوكول الرابع لحكماء «صهيون» الذي يقول: «يحتم علينا أن ننتزع فكرة الله. وعندها يصير المجتمع منحلاً ومبغضاً من الدين».

هذا النوع من «الخطاب» يقوم على عملية تخييل تتحرك بين ضمائر ثلاثة: قطبها الفاعل ضمير المتكلم، أو المفرد بصيغة الجمع الذي يتّحد مع الدين، فيغدو كأنه إياه، فإذا تحدث تحدث الإسلام من خلاله، وإذا نطق نطق الإسلام بنطقه، فهو لا يرد على سفسطائية نجيب محفوظ، مثلاً، بل «القرآن الكريم هو الذي يرد على سفسطائية محفوظ». أما الضمير الثاني فيقع موقع المفعولية، وهو ضمير مزدوج، إذا أفرد فهو يشير إلى القارىء الذي علاقته بالمتكلم علاقة الأدنى بالأعلى، المأمور بالآمر، أو المنصوح بالناصح، وذلك في منطوقات من مثل:

«وأنصحك... بل إني أكرر النصح إن تقرأ ما بين سطوره لترى ماذا تخفي الألفاظ وراءها من حقد دفين على الإسلام عقيدة وشريعة، وقد سرى هذا الحقد سريان النار في الحلْفاء والسم الزعاف في الأحشاء».

وصياغة العبارات تتضمن الإجابة عن نتيجة فعل الأمر المضمر، كما لو كانت الصياغة تولّد الاقتناع القبْلي للقارىء ـ المخاطب، وتفرضه عليه فرضاً. وتلعب

التشبيهات دورها الذي يؤكد سحر المجاورة، حيث تنتقل عدوى القبح من المشبه به إلى المشبه، ويقوم التشبيه بعملية تقبيح تُوقع التصديق في نفس القارئ ـ المتلقي، وتسبق بالانفعال رويته. أما إذا انقلب ضمير المخاطب المفرد إلى جمع، فإنه يتحول إلى السلطة التي يتوجه إليها ضمير المتكلم، مطالباً بإيقاع أقصى العقوبات على المؤلف ـ المتهم، سواء كانت هذه السلطة هي جموع المسلمين، أو الحكومة، أو السلطة الدينية ممثلة في الأزهر وعلمائه. وعندئذ، تغدو لهجة الخطاب على هذا النحو:

«نقول للأزهر ومفكري عالمنا الإسلامي وقياداتنا: لا تستسلموا لأن الرجل فاز بجائزة نوبل، وليكن الأزهر أزهراً، لا تحنوا رؤوسكم للعواصف، ثقوا بالله ثم بالمسلمين يسمعونكم فلا تهنوا... ونقول للمسؤولين بمصر: أليس جديراً بنا مع توالي المحن أن نتقي في فكرنا وكتاباتنا كل ما يغضب الله علينا؟».

وهنا، يلعب التلويح بغضب الله دوره المصاحب في إيقاع التصديق بمنطوق الرسالة اللغوية، وتبتعث الدوال أبنية الثقافة التي يغلب عليها التسلّط، وأنساق المعرفة التي تسودها الطاعة ويُظِلُّها الخوف من غضب الله. وبدل أن تتركب الصيغ اللغوية لتخاطب العقل، فإنها تخاطب الانفعال الجمعي، وتثير عنف الاستجابة الآلية بتراكيبها الإنشائية، فينعكس على القراء القمع الذي يولده ضمير المتكلم، أو ينتقل من خطابه إلى استجابتهم.

أما الضمير الثالث فهو ضمير الغائب الذي يشير إلى موضع الخطاب، نجيب محفوظ وروايته. وإذ تنفي الإشارة بالغياب موضوع الخطاب من الحضور، فإنها تنفي عنه إمكان أن يتحول إلى فاعل، مواز للفاعل المركزي، في حوار، وليس في خطاب أحاديّ الجانب. وإذا كان ضمير الغائب يخرس المتهم فلا ينطقه، في الكتاب، ولا يسمعنا صوت دفاعه، فإن فعل النفي نفسه يصل المتهم وكتابه بما يستقبح ذكره، ومن ثم تأكيد موقعه في دائرة الكفار، أعداء الإسلام، الذين لا بد من حربهم وقتالهم دفاعاً عن الإسلام. وهنا، نعود إلى المفرد بصيغة الجمع، فتحتل إنشائية الخطاب الصدارة، ويشير إلى موضوعه الغائب بما يستقبح ذكره، وذلك في علاقات مشابهة أخرى تنقل عدوى التقبيح من المشبه به الحاضر إلى المشبه الغائب، فتتأكد تهمة نجيب محفوظ في النيل من الإسلام، ولكن في

علاقات مشابهة مضمنة، تجعل من فعل النيل (الوهمي) من الإسلام شبيهاً بما هو أقل من البعوضة في التشبيه التمثيلي التالي:

«إن العالم كله من شرقه إلى غربه لو اجتمع لينال من الإسلام مغمزاً أو طعنة فإن مثله مع الإسلام كمثل بعوضة وهنانة سقطت على نخلة شماء تنخلع الرقاب عند ذراها فلما أرادت أن ترحل قالت: أيتها البعوضة ما شعرت بك حين سقطتِ علي فكيف أشعر بك وأنت راحلة عني (كذا!)».

وبأمثال هذا التشبيه المضمر يكتمل التمثيل، وتنغلق دائرة التأديب. وتقوم الصيغ الإنشائية بإيقاع الاتحاد بين ضمير المتكلم وضمير المخاطب في مقابل ضمير الغائب، وتتم مباركة هذا الاتحاد بالدوال اللغوية التي تلّوح بالدولة الدينية القادمة بأعلام الإسلام، الإسلام الذي يحاول أعداؤه، أمثال نجيب محفوظ، تصويب سهامهم إليه. ولكن:

«نسي هؤلاء أو تناسوا أن سفينة الإسلام ستظل تمخر عباب الماء وتجري في موج كالجبال مهما عوت الذئاب، ومهما ارتفعت أصوات البوم والغربان، فمن ركبها نجا ومن قال سآوي إلى جبل يعصمني من الماء فإن الإسلام سيرد عليه قائلاً: لا عاصم اليوم من أمر الله».

وماذا يبقى بعد ذلك؟ لقد صدر الحكم من قبل أن يبدأ الكتاب بالتكفير وانتهى بالتحذير للجميع. وتولت عملية التخييل تحويل أداة الكتابة إلى عصا للتأديب، وتحولت عصا التأديب إلى حربة اتجهت إلى المتهم المذعور الذي تحول، بدوره، في علاقات التقبيح التي يحققها التشبيه، إلى لا شيء. ولن يلتفت أحد في دوامة قمع الخطاب إلى الفتوى بغير علم في تقنيات الأدب، وإلى الجهل بطرائق تفسير رموزه، وإمكان وجود تفسير مخالف لما توهمه المؤلف، فلن يدع هذا الخطاب لأحد مجالاً للقول بأن الأدب حمّال أوجه بطبيعته، وأن أدبيته لا تفارق المعاني المتعددة والتفسيرات المغايرة، فذلك قول يقمعه الخطاب الذي يعمل على إلغاء الرويّة ابتداءً، ويوقع المخالفين في منطقة الكفر بداهة، فيبعث الذعر في نفوس الجميع: المستمعين ـ المخاطبين الذين ينتابهم الذعر لما يصفه الخطاب من أفعال كفر في رواية لم يقرأوها والمبدعين الذين يسقط عليهم سيف الاتهام في رواية أبدعها واحد منهم. وليس ذلك سوى القمع في أوضح صوره اللغوية.

هل يمكن أن يدخل نجيب محفوظ، والأمر كذلك، في حوار مع أمثال الشيخ كشك؟ وهل يمكن أن نمضي في المقارنة بين الحاضر الذي نعيش فيه، من حيث العلاقة التي يتعارض بها نجيب محفوظ مع الشيخ كشك، والحداثيون مع عوض القرني، ومن حيث الكيفية اتي ينظر بها المتحدث باسم الإسلام إلى المفكر أو المبدع نظرة الأعلى إلى الأدنى، دائماً، والقاضي إلى المتهم، والمؤمن إلى الكافر، وبين الماضي الذي كان يفرح فيه الإمام محمد عبده رئيس جمعية إحياء اللغة العربية بترجمة إلياذة هوميروس، فيقرظ المترجم، ويسهم في الاحتفاء به، أو الماضي الذي كان يتناظر فيه الإمام محمد عبده مفتي الديار المصرية مع فرح أنطون المفكر، ولا يقع بينهما ما يخل بالعلاقة بين المتحاورَيْن، فلا يهدد المفتي نظيره أو يتوعده، أو يصادر حقه في التعبير، أو يطالب الحكومة بمصادرة مجلته أو كتابه؛ أو يستغل سلطته الدينية فيؤلب عامة المسلمين عليه، بل يمضي في المحاورة ثلاثة أشهر تقريباً، رزيناً، هادئاً، صبوراً، لا يملّ من التعقيب، ولا يضيق صدره بردود مناظره، ولا يتلون خطابه، أو يسبق بسوء الظن أقواله.

من المؤكد أن المقارنة ليست في صالح أيامنا. وهي إن دلت على شيء فإنما تدل على أننا ننتقل من عصر يبيح حق الاجتهاد لكل قادر عليه، إلى عصر ترهبه مجموعات سياسية، تطابق بين رأيها والدين، وتعلن احتكارها للمعرفة الدينية، فتعطي صكوك الغفران لمن تشاء، وشهادات التكفير لمن تريد، وتفتي فيما تعلم وما لا تعلم، وتسعى إلى أن تنتقل بالمجتمع كله من التسامح إلى التعصب، ومن المجادلة بالتي هي أحسن إلى الإرهاب بالتي هي أقمع، ومن مخاطبة العقلاء في كل ملة ودين، إلى تأليب عامة المسلمين وإثارة الشباب بأساليب التخييل.

هل نصل هذا الانتقال بما أشار إليه الإمام محمد عبده نفسه، في حواره مع فرح أنطون، عندما أكّد أن الجمود وإلغاء العقل والحجر على الاجتهاد علامات على سيادة طبائع الاستبداد في المجتمع؟ إن الأمر كذلك بالفعل، فطبائع القمع تنسرب كالماء والهواء، هذه المرة، وتحل محل الإنسانية الجديدة التي كان يحلم بها فرح أنطون، ومحل مستقبل الثقافة التي كان يحلم بها طه حسين والتي سنظل نحلم بها، وندافع عن الحلم بها، فالحلم جنين المستقبل، وبداية النور الآتي من وراء الإظلام.

كان نموذج رجل الدين الذي سعى زمن التنوير إلى تأكيده، بمختلف تجلياته، هو نموذج «المتكلم» العقلاني الذي يتقن من علوم الدين قدر ما يتقن من علوم الفلسفة، كما قال الجاحظ قديماً، أو النموذج الذي يتقن من علوم الدين ما يتقنه من علوم العصر الحديث ومعارفه، والذي يتعدى «علوم العرب» إلى «علوم العجم» الجدد أو معارف «الآخر» الذي لا بد من الإفادة بمنجزاته لتحقيق حلم النهضة، أي نموذج رفاعة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي ومحمد فريد وجدي وغيرهم، ممن كان فكرهم الديني يتأسس على مبادىء عقلانية، تقبل الحوار مع كل معارف العصر الواعدة وعلومه المتطورة، فتؤكد هذه المبادىء حرية الاجتهاد الذي يعمل، بدوره، على توسيع آفاق التقدم بدل الحجر عليه وعرقلة مساره. وكما كان التنويريون ينظرون إلى أنفسهم بوصفهم طليعة مجتمع ناهض، يتحرك إلى الأمام، ويسعى إلى تحقيق التقدم الذي لا يفارق أحلام الحرية والعدل، كانوا يطلبون من رجل الدين أن يكون عوناً على تحقيق هذا التقدم، بما لديه من معارف تأويلية، وما له من تأثير في النفوس. وذلك بإعمال مبدأ الاجتهاد وفتح أبوابه، وتأكيد أهمية العقل وإطلاق سراحه، ليمارس العقل حريته في التأمل والتفكير والاستنباط والاستدلال. وما كان أحد من هؤلاء يفكر في رجل الدين بوصفه قاضياً لا رادّ لقضائه، بل بوصفه عالماً تتجلى ثقته بمعرفته الدينية في كيفية حواره مع غيره، فيجادل بالتي هي أحسن، ولا يغيب عن باله أن حق غيره في الاختلاف معه لا يقل عن حقه هو في الاجتهاد، فالاختلاف رحمة، والتعدد طبيعة بشرية، وحكمة أوضحتها الآية التي جاء فيها: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً

(*) إبداع، مايو ١٩٩٢.

ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة﴾ [٤٨/ المائدة].

يضاف إلى ذلك أن مفكري التنوير أرادوا أن ينقلوا مبدأ الفصل بين السلطات من بنية الدولة إلى بنية المعرفة، ومبدأ توزيع العمل من الاقتصاد إلى الثقافة، وذلك لتتمايز كل طائفة بمجالها المعرفي، فتمارس نشاطها المؤهلة له بحرية تامة، دون أن تتدخل طائفة في مجال غيرها بالتسلط، أو تحجر عليها بالقمع، أو تفرض لنفسها وضعاً أعلى بالإرهاب، بل تستوي الطوائف في الحقوق والواجبات، ويستوي أفرادها في حرية الفكر والإبداع والتجريب، ومن ثم التعدد والاختلاف. وتبذل كل طائفة جهدها لتحقيق أحلام التقدم في مجالها، بأدواتها المعرفية الخاصة، دون أن يكون هناك ما يمنع من وجود علاقات حوارية، تحقق الفائدة للجميع، شريطة أن تظل «حوارية»، أي تبدأ من التسوية بين أطراف الحوار، ومن التسليم بحق الطرف الآخر من المخالفة، والتسليم بأن المعرفة لا يحتكرها طرف دون غيره، وأن وسائلها وسبلها ليست واحدة في كل الأحوال.

ولقد كان هذا المنظور يعيد بناء التراتب المتوارث الذي كان يضع «الفقيه» السني النقلي قريباً من «السلطان» في سلم التراتب الاجتماعي الذي تحول إلى تراتب معرفي، فانداح مفهوم «السلطان» في مفاهيم الدولة المدنية الحديثة التي افتتح الشيخ رفاعة الطهطاوي التبشير بها، منذ أن كتب «تخليص الإبريز في وصف باريز». وبعد أن كان الفقيه النقلي السني (الشيخ) يحتل موقعه التقليدي قريباً من السلطان، ودونه بالطبع، في قمة التراتب الاجتماعي المعرفي، منذ أن أفشل المحاولات التي قام بها منافسه الفيلسوف (الحكيم) في احتلال هذا الموقع، ومنذ أن اقترن «عقل» الحكيم بما ردّه الغزالي إلى «التهافت»، وما ردّه الحنابلة قبله وبعده إلى «البدعة» و«الضلالة»، أصبح على هذا الفقيه أن يتخلى عن موقعه التقليدي، ويكتفي بمعهد العلم دون قلعة الحكم، وساحة المسجد بدل مجلس الوالي. وشيئاً فشيئاً، انداح موقعه التقليدي نفسه في علاقات التحديث التي أخذ يؤسسها «الأفندي». وبقدر ما كانت أدوار الأفندي تتعدد، في الدولة الحديثة، كانت أدوار الشيخ التقليدي تتقلص، وإحساسه بالخطر يتصاعد، فيتسرب في نظرته إلى الدولة المدنية الحديثة سوء ظن متأصل، وعداء هو نوع من الآلية الدفاعية. إن الدولة المدنية الحديثة تقوم على التعدد في أُسِّ بنيتها القائمة على الفصل بين

السلطات، وعلى مبدأ تداول الحكم، والمساواة في الحقوق قبل الواجبات، ومن أهم الحقوق حق الاختلاف. وتلك دوال لا تعرف معنى تسلطية الإجماع الذي أسسه الفقيه، ولا تنظر إلى كسر هذا الإجماع بالريبة أو الاتهام الذي ينظر به هذا الفقيه إلى أي فعل من أفعال الخروج أو الاتهام الذي ينظر به هذا الفقيه إلى أي فعل من أفعال الخروج على الجماعة. وعلينا أن لا ننسى أن هذا الفقيه، النقلي، الحنبلي الأشعري في الأغلب، قد تربى ـ كما ظل يربي غيره ـ على مبدأ الطاعة لأولى الأمر، وعلى طاعة الحاكم وإن جار وعدل عن الحق. وكان ذلك قبل أن يأتي رجال دين من نوع الأفغاني والكواكبي، يحيون التقاليد الفقهية المناقضة، ويدفعون المسلمين إلى الثورة على «طبائع الاستبداد» وخلع الحكام الظالمين، فلا طاعة لمستبد، ولا أمان لظالم.

ولا شك أن التحولات التي تصاعدت بمكانة «الأفندي»، في مقابل نموذج الشيخ التقليدي، هي نفسها التي ولّدت نموذج «الشيخ المجدّد» الذي حمل لواء التحديث في فهم الإسلام، أعني النموذج الذي مثّله الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده والكواكبي وغيرهم، ممن كانوا يؤمنون بما أكّده الكواكبي، في «طبائع الاستبداد» (١٩٠١ م) قائلاً:

«ما أحوج الشرقيين أجمعين من بوذيين ومسلمين ومسيحيين وإسرائيليين وغيرهم، إلى حكماء لا يبالون بغوغاء العلماء الغفل الأغبياء، والرؤساء القساة الجهلاء، يجددون النظر في الدين، فيعيدون النواقص المعطلة، ويهذبونه من الزوائد الباطلة، مما يطرأ عادة على كل دين يتقادم عهده، فيحتاج إلى مجددين يرجعون به إلى أصله المبين».

ولقد اقترن هذا النموذج المجدد لرجل الدين بالعودة إلى تقاليد «الحكيم» العقلية في التراث العربي الإسلامي، وإحياء تراثه الذي يمتد من «المعتزلة» إلى «الفلاسفة»، والذي يقوم على العقل، ويبرر إعادة فتح باب الاجتهاد، ويؤسس لما يمكن أن يكون «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال». بعبارة أخرى، كان على نموذج «الشيخ المجدد» أن يعود إلى النموذج المناقض للفقيه التقليدي في التراث، فيستبدل به نقيضه الذي أزاحه، حين استبدل النقل بالعقل، والتقليد بالاجتهاد، فأغلق أبواب المستقبل، وفتح أبواب الجمود. ولذلك تعدّل

التراتب التقليدي للمعرفة عند الأفغاني الذي استبدل العقل بالنقل، والتحسين والتقبيح العقليين بتصديق التقليد، فارتفعت مكانة الفلسفة لتحتل «الحكمة» أعلى مرتبة، بوصفها:

«مقننة القوانين وموضحة السبل، وواضعة جميع النظامات، ومعينة جميع الحدود، وشارحة حدود الفضائل والرذائل، وبالجملة، فهي قوام الكمالات العقلية والخلقية».

وقد أعاد نموذج «الشيخ المجدد» الاعتبار للفكر العقلاني الديني، في العلاقات المعرفية للدولة الحديثة، فاقترن هذا النموذج بالدفاع عن العقل في فهم الدين، والدفاع عن حق العقول في الاجتهاد، وحقها في مغايرة نتائج هذا الاجتهاد، وذلك انطلاقاً من التسليم بمبدأ التعدد، بوصفه أحد مبادىء الدولة المدنية الحديثة التي تقبلها هذا النموذج، بوصفها مرحلة من مراحل «الترقي» في الأمة، ودرجة من درجات تحقق «الحكومة العادلة». ولم يتخذ ممثلو هذا النموذج موقف العداء من هذه الدولة المدنية، ولا موقف العداء من «العلم» الذي أخذت أعلامه ترفرف فوق معاهدها ومؤسساتها المعرفية. لقد تقبلوا «التحديث» بوصفه منطلقاً إلى التقدم، وسبيلاً لمواجهة المستعمر. وتقبلوا «العلم» بوصفه أداة لهذا التقدم وذلك السبيل، وسعوا إلى الوصل بين العلم والدين، مستلهمين التقاليد العقلانية التراثية في إقامة الاتصال بين «الحكمة» و«الشريعة»، منطلقين من هذه التقاليد إلى ما يوازي اندفاع الدولة الحديثة في سلم «الترقي».

والواقع أن إقامة الاتصال بين العلم والدين، بما لا يجعل من أحدهما قيداً للثاني، هو الوجه الآخر لإقامة علاقات تتسم بحسن الجوار بين ما أطلق عليه الأفغاني اسم «السلطة الزمنية» و«السلطة الروحية». ولم يكن الأفغاني يتحدث عن العلاقة بين السلطتين الزمنية والروحية، في هذا السياق، بوصفها علاقة بين الدولة المدنية الحديثة التي يتقبلها والدين الإسلامي الذي يدين به، كأن لا دين سواه، بل بوصفها علاقة بين هذه الدولة التي يتقبلها ولا يرفضها، وبين الأديان الثلاثة الكبرى التي كان يعرفها: اليهودية والمسيحية والإسلام؛ فليس في هذه الأديان الثلاثة ما يخالف نفع المجموع البشري. من منظور الغاية التي تتجه إليها السلطة الزمنية، بل على العكس تحض هذه الأديان الإنسان على أن يعمل الخير المطلق مع أخيه

وقريبه، وتحظر عليه عمل الشر مع أي كان. إن الهيئة البشرية لا يمكن أن تستغني عن السلطتين الزمنية والروحية، فيما يؤكد الأفغاني، وإن كلتا السلطتين ترمي إلى غاية واحدة في الجوهر والأصل، وتقبل الترقي أو الانحدار. أما السلطة الزمنية (المدنية) فإنها تستمد قوتها من الأمة لأجل قمع أهل الشر، وصيانة حقوق العامة والخاصة، وتوفير الراحة للمجموع، بالسهر على الأمن، وتوزيع العدالة المطلقة، إلى آخر المنافع العامة. وإذا وقعت هذه السلطة بين يدي حاكم مستبد، لا يحقق مصالح الشعب، كان على الأمة أن تثور عليه، وتستبدل به غيره، لأن إرادة الشعب هي القانون الذي يجب على كل حاكم أن يكون خادماً له، أميناً على تنفيذه. أما السلطة الروحية فهي السلطة الخاصة برجال الأديان جميعاً، من حيث ما يقومون به من الحضّ على عمل الخير واجتناب الشر. وإذا انحرفت هذه السلطة المعنوية عن مواضعها، وجب الوقوف تجاهها، والعمل بكل قوة لإرجاعها إلى أصلها:

«وإذا سار الدين في غايته الشريفة، حمدته السلطة الزمنية بلا شك، وإذا سارت السلطة الزمنية في الغاية المقصودة منها، وهي العدل المطلق، حمدتها السلطة الروحية وشكرتها بلا ريب، ولا تتنابذ هاتان السلطتان إلا إذا خرجت إحداهما عن المحور اللازم لها. والموضوعة لأجله».

ولم يتخيل «الشيخ المجدد» العلاقة بين الأديان، داخل الدولة المدنية الحديثة، ومن هذا المنظور، بوصفها علاقة حرب أو صراع أو تضاد، بل علاقة تآزر، داخل السلطة الروحية الموازية للسلطة الزمنية. ومعنى هذه العلاقة أن «الأديان في مجموعها هي الكل، وأجزاءها هي الموسوية والعيسوية والإسلام» فيما يقول الأفغاني فيما كتبه عن وحدة الأديان التي يصفها بوصفها «كلاً»، مؤكداً أن هذا «الكل» هو «الدين الخالص» الذي يجب أن يفكر فيه الجميع بوصفه السند الروحي للتقدم. ويمضي الأفغاني من هذه الفكرة إلى تأكيد أن الصراع الذي يقع بين الأديان (هل نقول: «الفتنة الطائفية»؟) لا يرتبط بالأديان، من حيث هي أديان، وإنما يرتبط بما يقوم به «تجار» الأديان الذين يستغلون جهل المتدينين بحقائق الدين، ويحركونهم إلى الصراع مع غيرهم، ويوظفون هذا الصراع لتحقيق مصالحهم، ولكي يتجنب «الشيخ المجدد» هذا الصراع، ويحفظ على الدولة المدنية مسيرتها نحو الترقي، فإنه يؤكد ـ أولاً ـ مبدأ الفصل بين السلطة الزمنية

والسلطة الروحية ويؤكد - ثانياً - مبدأ الفصل بين الدين من حيث هو دين، ونظام الحكم الذي يتحدث باسم الدين، أو يحاول الانتساب إليه. وإذا كان الأفغاني قد أوضح المبدأ الأول فإن الكواكبي ينير المبدأ الثاني في كتابه «طبائع الاستبداد» (١٩٠١)، مبيناً أنه في «الدول» التي تعاقبت في تاريخ الإسلام «لم يكن. . . نفوذ ديني مطلقاً في غير مسائل إقامة الدين». ويربط بين تقدم العالم الجديد (الغرب) وتحرره من النزعات الطائفية، وتجارة المتاجرين بالأديان، والمستغلين لها في تأكيد الاستبداد، ويقول صراحة:

«هذه أمم أوستريا وأمريكا قد هداها العلم لطرائق شتى وأصول راسخة للاتحاد الوطني دون الديني، والوفاق الجنسي دون المذهبي، والارتباط السياسي دون الإداري. فما بالنا نحن لا نفتكر في أن نتبع إحدى تلك الطرق أو شبهها، فيقول عقلاؤنا لمثيري الشحناء من الأعجام والأجانب: دعونا يا هؤلاء نحن ندير شأننا، ونتفاهم بالفصحاء، ونتراحم بالإخاء، ونتواسى في الضراء، ونتساوى في السراء. دعونا ندبر حياتنا الدنيا، ونجعل الأديان تحكم في الأخرى فقط. دعونا نجتمع على كلمات سواء، ألا وهي: فلتحيا الأمة، فليحيا الوطن».

هذه الكلمات قصد بها الكواكبي نزع الفتيل من محاولات المستعمرين، وجامدي الأفق من رجال الدين، والمتاجرين بالأديان، في إشعال الفتن الطائفية بين المسلمين والمسلمين، وبينهم وغيرهم من أبناء الديانات الأخرى. ولقد كانت هذه المحاولة التي تهدف إلى فض الاشتباك بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية، ومن ثم تأسيس الدولة على مبدأ المصلحة لا مبدأ التأويل الديني، سابقة بحوالي ربع قرن على ما نادى به علي عبد الرازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» الذي صدر عام ١٩٢٥.

ولم ينفصل هذا التأصيل التنويري الذي قام به «الشيخ المجدد» للعلاقة بين السلطتين الزمنية والروحية، داخل الدولة الحديثة، عن محاولة تأسيس سلام دائم بين العلم والدين. وإذا كان الإمام محمد عبده قد أكّد، في حواره مع فرح أنطون، في مطلع القرن، أن الدين الإسلامي هو الذي انطلق بالعقل في سعة العلم، وصعد به إلى أطباق السماء، فإنه كان يردد بعض أفكار أستاذه الأفغاني، فيما يتصل

بالعلاقة بين الإنسان وحقائق الكون بوجه عام، فقد كان الأفغاني يقول:

«إن الإسلام من أكبر أسرار هذا الكون، ولسوف يستجلي بعقله ما غمض وخفي من أسرار الطبيعة، وسوف يصل بالعلم وبإطلاق سراح العقل إلى تصديق تصوراته فيرى ما كان من التصورات مستحيلاً قد أصبح ممكناً، وما صوره جموده وتوقف عقله عنده بأنه خيال قد أصبح حقيقة».

وبقدر ما كان الأفغاني يمزج بين التراث العقلاني الإسلامي ومبادىء العلم الحديث الصاعد الذي يُظل الدولة المدنية الحديثة، فإنه كان ينطق بأحلامه التي تفك القيود عن «عقل الإنسان»، فتحرره من الأوهام ليمشي مطلق السراح، بل يندفع بأسرع من العقبان، فلا يستحيل عليه «إيجاد مطية توصله للقمر، أو الأجرام الأخرى» فلا حدود لما يفعله الإنسان، إذا هو ثابر على كشف أسرار الطبيعة التي ما وجدت إلا للإنسان وما جدد إلا لها.

ويلتقط الكواكبي الخيط من الأفغاني فيؤكد أن أحلام العلم لا تتحقق إلا مع الحرية، وأن العلم يجمد كالعقل الذي هو أداته عندما تسيطر طبائع الاستبداد، فبين العلم والاستبداد حرب دائمة وطراد مستمر، إذ يسعى العلماء في نشر العلم، ويجتهد المستبد في إطفاء نوره، لأن للعلم سلطاناً أقوى من كل سلطان:

«والغالب أن رجال الاستبداد يطاردون رجال العلم وينكلون بهم، فالسعيد منهم من يتمكن من مهاجرة دياره، وهذا سبب أن كل الأنبياء العظام عليهم الصلاة والسلام، وأكثر العلماء الأعلام والأدباء النبلاء، تقلبوا في البلاد وماتوا غرباء».

ولأن الصفة الإنسانية لهذا «العلم» الواعد، الصاعد، تعلو على الأجناس والأديان والقوميات، فقد انسربت إلى وعي «الشيخ المجدد» نزعة إنسانية، تجاور بين الحضور الكلي للبشرية والحضور الجزئي لعصبية الجنس والعقيدة، فلا يشعر نموذج هذا الشيخ بغضاضة في تقبل مهمة «تتميم النوع الإنساني»، بوصفها مهمة يشترك فيها البشر جميعاً. ويتقبل مبدأ الإفادة من «الأجنبي» دون أن يصده عن ذلك حاجز من تأويل ديني أو تفسير عرقي، ويرى في هذه الإفادة تحقيقاً لما أطلق عليه رفاعة الطهطاوي اسم «النواميس الطبيعية»، تلك النواميس التي تؤكد:

«إن مخالطة الأغراب، لا سيما إذا كانوا من أولى الألباب، تجلب للأوطان المنافع العمومية. . والبلاد الافرنجية مشحونة بأنواع المعارف والآداب التي لا ينكر إنسان أنها تجلب الأنس وتزين العمران».

ومن منظور هذه النزعة الإنسانية، المتطلعة إلى مستقبل لا حدود فيه للتقدم، أو للحوار بين «الأنا» و«الآخر»، أو التعاون بين المتقدم والمتأخر، حين ينتفي الاستغلال، كان على نموذج الشيخ المجدد أن ينتقي من تراثه ما يتوازن به مع الحضور المتصاعد لهذه النزعة الإنسانية، ويبرر ما كان يحلم به أمثال فرح أنطون من «إنسانية جديدة»، ويؤكد بذلك كله مبدأ «الترقي» الذي أصبح شعاراً للدولة المدنية الحديثة. وإذا كانت هذه الدولة تحمل رايات الحرية والعدل الاجتماعي؛ فإن في التراث العقلاني، الاعتزالي وغير الاعتزالي، ما يؤكد الأبعاد المتعددة للعدل، بمعانيه الدينية والسياسية والاجتماعية، وما يدعم المدلولات المتعددة للحرية المقترنة بقدرة العباد على «اختيار» أفعالهم، في تأويل يؤكد أنه لا معنى للثواب أو العقاب ما لم يكن الإنسان حراً، مختاراً لأفعاله ومعتقداته ومعارفه على السواء.

وإذا كانت الدولة الحديثة تنفي طبائع الاستبداد، وتستبدل بها حرية الفكر، ففي التراث المناقض لتراث الفقيه السني، الحنبلي الأشعري في الأغلب، ما يسند الكواكبي في هجومه الساحق على طبائع الاستبداد، وما يدعم التسامح في حرية الاعتقاد، فهذا التسامح نفحة من نفحات الإسلام، عند العقلانيين من رجاله، عرف به هؤلاء حين كان يجتمع المتباحثون في مجلس واحد بين سني ومعتزلي ومشبه ودهري، فيتجاذبون أطراف المسائل المعضلة، فلم يزد الدين حيال هذه الحرية العقلية إلا هيبة في النفوس، وكرامة في التاريخ، فيما يقول محمد فريد وجدي. والمسافة جد قريبة بين هذه المساحة العقلية وحرية التعبير التي طالب بها الكواكبي، حين قال:

«أطلقت الأمم الحرة حرية الخطابة والتأليف والمطبوعات، مستثنية القذف فقط، ورأت أن تحمل مضرة الفوضى في ذلك خير من التحديد، لأنه لا ضامن للحكام أن يجعلوا الشعرة من التقييد سلسلة من حديد، يخنقون بها عدوتهم الطبيعية: الحرية».

هكذا، كان على نموذج «الشيخ المجدد» أن يتحول إلى نقيض لنموذج «الشيخ التقليدي» وأقرانه من أبناء المؤسسات الدينية الذين أضاف الشيخ المجدد إلى خوفهم من الدولة المدنية الحديثة خوفاً جديداً من ناتج تحالف أضدادهم «المشايخ» المجددين مع هذه الدولة. ومن ثم انقلبوا إلى أعداء للمجددين من الشيوخ، وصبوا عليهم ناتج خوفهم، في آلية دفاعية يحركها الشعور بزوال المكانة. وإذا كان هذا الوضع يبرر علاقة التضاد التي باعدت بين الأزهريين من أمثال الشيخ محمد الإنبابي والشيخ عبد الرحمن الشربيني والشيخ عبد القادر الرافعي وأمثال الإمام محمد عبده وأقرانه وتلامذته، فإنه هو الذي دفع الإمام إلى أن يقول لتلميذه محمد رشيد رضا:

«إن إصلاح الأزهر. . أمامه عقبات وصعوبات من غفلة المشايخ ورسوخ العادات القديمة عندهم، وإن هذا الإصلاح لا يتم إلا في زمن طويل».

وكان على الشيخ المجدد أن يتحمل الاتهام بالابتداع والعمالة، وأن ينهال عليه من الاتهام ما يذكره بالاتهامات التي وجهها ابن قتيبة النقلي، داعية التقليد، في القرن الثالث للهجرة، إلى معاصريه وأعدائه «المعتزلة» في مفتتح كتابه «تأويل مختلف الحديث». ولكن مع فارق مهم أن داعية الابتداع (الذي جاء بعدما يربو على تسعة قرون) كان يمضي مع الموجة الصاعدة للنهضة والترقي. وكان تضاده مع «الشيخ التقليدي» الأفل هو الوجه الآخر لتآلفه (أو تحالفه) مع نموذج الأفندي التنويري، من حيث الأهداف العامة التي جمعتها حول أحلام النهضة: الحرية والعدل والتقدم.

هذا التآلف ـ التحالف ـ بدوره، أسس التكافؤ بين النموذجين في الحوار، فظل الحوار حوار الأكفاء الذين يحلمون بتحقيق التقدم والاستقلال عن الآخر ـ المستعمر. وتجاورت التقاليد العقلانية العربية للجدل في التراث الإسلامي، داخل هذا الحوار، مع التقاليد العقلانية الأوروبية للاختلاف في «فلسفة التنوير». وأبرز المجددون في الإسلام آداب الجدل في موروثهم الخاص الذي قرأوا فيه أن من «أدب الجدل» أن يعرف المجادل:

«أن الأنفة من الانقياد للحق عجز، وأن الاعتراف به والتجرع له عزٌّ، فلا يمتنع من قبول الحق إذا وضح له، ولا يكون قصده من الجدل ألا يقطع، فإن من كان ذلك غرضه لم يزل في تنقل من مذاهبه وتلون في دينه، وإنما ينبغي

له أن يعتقد من المذاهب ما قام البرهان عليه إن كان مما يقوم على مثله برهان، أو وضحت الحجة المقنعة فيه إن كان مما لا يوجد عليه برهان»

- ٢ -

ولكن في داخل الحدود التي يرسمها «أدب الجدل» كان الحوار يتجه إلى إقامة مصالحة بين الأضداد، بما يسمح بالمضي إلى الأمام، ويروغ من السلطة القمعية لعناصر الثبات في أبنية الثقافة النقلية التقليدية، ويتملص من عنف مواجهة المجموعات التقليدية المعاصرة في الاستجابة إلى ناتج الحوار التنويري. وترتب على ذلك أن ظل الحوار دائراً في حدود شبكة علاقات المجاورة، دون أن يجاوزها إلى صيغة جدلية، فظلت التغيرات المصاحبة للحوار تغيرات كمية، لا تصل إلى ما يجعل منها تغيرات كيفية، أو جذرية، تفضي إلى قطعية معرفية، أو تحولات حاسمة لعمليات إحلال وإبدال، في الأنساق الكلية للمعرفة التقليدية للمجتمع.

وتواصلت النظرة الإصلاحية بوصفها النظرة القريبة من الوعي العام، والمجانسة له، كما تواصل الإيمان بالتدرج والاعتدال والتوسط الذي يضم الأطراف المتضادة فيما يمكن أن يكون صيغاً توفيقية. وظلت الثنائية المتعارضة بين الشيخ المجدد والشيخ التقليدي قائمة، يتربص طرفها المعادي للعقلانية بأحلام الترقي، وينصب من نفسه حامياً ومدافعاً عن أنساق المعرفة التقليدية. وحاول أن يسد الهوة الفاصلة، بين طرفي هذه الثنائية ليحقق نوعاً من الوصل، نموذجٌ ينطوي على «السلفية الجديدة»، هو النموذج الذي كان يمثله محمد رشيد رضا، وأقرانه وتلامذته، ممن تحولوا، تدريجياً، إلى موقف أقرب إلى موقف الشيخ التقليدي، في غيبة الطرف الإيجابي من الثنائية. وفي الوقت نفسه، ظلت الثنائية الموازية التي تجمع بين الشيخ المجدد والأفندي التنويري ثنائية مجاورة، لم تتحول بها فاعلية الحوار من الصيغة الثنائية إلى صيغة تركيبية أكثر جذرية. وظلت الأنساق الكبرى للمعرفة التقليدية للمجتمع، نتيجة تاريخها النقلي الطويل، وتغلب عناصر الثبات عليها، غير متنافرة مع استجابات الشيخ التقليدي المحافظة من ناحية، وأقرب إلى وسطية الشيخ المجدد في استجاباته العقلانية المعتدلة إلى الدولة المدنية الحديثة من ناحية ثانية، وأميل إلى توليد أجيال جديدة من «السلفيين الجدد» الذين يتوسطون، بدورهم بين الشيخ التقليدي والشيخ المجدد، ليكونوا أقرب إلى الأول

منهم إلى الثاني، من ناحية أخيرة.

ولذلك كان الأفغاني أقرب إلى جمهور مستهلكي الثقافة من شبلي شميل، ومحمد عبده أكثر تأثيراً من فرح أنطون، ومحمد فريد وجدي أنجح في الإقناع من إسماعيل أدهم. وفي الوقت نفسه، كان نموذج محمد رشيد رضا، صاحب «المنار»، هوالنموذج المتولد، من المتوسط بين الشيخ التقليدي والشيخ المجدد، والنموذج الذي أخذ يولّد بدوره، جماعات «السلفية الجديدة» التي انتهت إلى «الإسلام السياسي»، وهو النسق التأويلي للمجموعات التي تجعل من «الإسلام» - بعد تأويله - إيديولوجيا سياسية، تتضمن تحديداً للمجتمع الأمثل، ونقداً للمجتمع الراهن (الجاهلي)، وتعريفاً بوسائل وأدوات الانتقال من المجتمع الراهن إلى المجتمع الأمثل، وذلك منذ أن أسس حسن البنا (الذي تأثر بالشيخ رشيد رضا ومجلة «المنار») جماعة الإخوان المسلمين بمدينة الإسماعيلية عام ١٩٢٧.

لقد تآلف الشيخ المجدد مع الأفندي التنويري في الحدود العامة للفكر الليبرالي التوفيقي، والتطلع القومي الذي يؤسس للأمة العربية بوصفها جمعاً من «الدول» التي يفترض أن تكون، بدورها، بديلاً لأشكال التنظيمات التقليدية الأسرية، أو القبلية، أو الاعتقادية المذهبية. ولكن بقدر ما كان هذا التآلف يؤكد الوحدة في الأهداف المشتركة، بوصفها بؤرة الاهتمام، فإنه كان يتجاهل أشكال الاختلاف، وألوان التناقض، بين الأطراف المتآلفة. وكان هذا التجاهل، في الغالب، يأخذ شكل السكوت عن ما يفجّر النطق به صيغة التآليف، أو الترفق في معالجة المشكلات الخطرة التي تحوطها أبنية الثقافة التقليدية بأقنعة إيديولوجية، ذات طبيعة قمعية. ولن نجاوز الواقع لو قلنا إن عناصر الثبات الغالبة على أبنية الثقافة السائدة، وسيطرة آليات النقل والتقليد على هذه الأبنية، وتجاوبها مع الأطراف السالبة في الصيغ الثنائية المتجاوبة، أو تجاوب هذه الأطراف معها، واستجابتها إليها وتدعيمها لها، كل ذلك جعل من خطاب النهضة السائد خطاباً إصلاحياً، لا يعرف المواجهة الجدية التي تسعى إلى تأسيس تحول جذري في أنساق المعرفة المهيمنة، ابتداء، بل يعرف المواجهة المتدرجة التي وصفها أحمد شوقي بقوله، وهو يتحدث عن ضرورة التدرج والتلطف في التجديد:

إن الأراقم لا يطاق لقاؤها ... وتنال من خلف بأطراف اليد

وليست مصادفة، والأمر كذلك، أننا إذا تحدثنا عن زعماء النهضة تحدثنا عن «زعماء الإصلاح»، إذا استخدمنا عنوان كتاب أحمد أمين الشهير، وعن نموذج «الشيخ المجدد» قبل الحرب الأولى، أكثر من تحدثنا عن «الأفندي التنويري»، فأبنية الثقافة السائدة ما كانت تستجيب إلى الدول الجذرية في خطاب فرح أنطون وشبلي شميل وجميل صدقي الزهاوي، لأنها كانت أبنية لا تقبل ما ينقضها جذرياً، بل ما تتعدل به بعض عناصرها. وفي سياقات هذه الأبنية، تجاوبت أفكار الأفغاني التي تقول:

> «لا تحيا مصر ولا يحيا الشرق بدوله وإماراته إلا إذا أتاح الله لكل منهما رجلاً قوياً عادلاً يحكمه بأهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان».

مع بعض أفكار «فسلفة التنوير» الفرنسية عن «العاهل الصالح» و«الاستبداد المستنير» و«الملك الصالح»، وبحث الجميع عن صيغ توفيقية، تصالح بين الأطراف المتعادية، وتجاور بين العناصر المتعارضة، في سلام، يسمح بالحركة داخل نموذج الإصلاح السائد. ولقد ظل هذا البحث الوسيلة الدفاعية التي يمجأ إليها نموذج «الأفندي التنويري» كلما انسدت أمامه السبل، وأغلقت أبنية الثقافة التقليدية الأبواب في وجهه. وانهال عليه الهجوم الخطر، كما حدث غير مرة، في حالات علي عبد الرازق وطه حسين ومحمد حسين هيكل. حين كانت الثنائيات المتجاورة تقوم بدور الدرع الدفاعي الذي تتكسر عليه حراب الهجوم، من ممثلي الثقافة التقليدية، وتبرر أهمية الصيغ التوفيقية.

غير أن هذه الصيغ، من ناحية أخرى، كانت تقوم بدور الحبل السري الذي يصل نموذج هذا الأفندي بتلك الأبنية، فلا يصفّي وعيه منها تصفية كاملة، بل يظل مشدوداً إليها كما لو كان مشدوداً إلى ما يمنحه الحماية ويهدده في آن. وأحسب أن هذه المفارقة راجعة إلى الكيفية التي أدى بها «التراث» دوره في التآلف الذي اتصل به الشيخ المجدد والأفندي التنويري من ناحية، والتنافر الذي تعارض به هذا الشيخ مع نقيضه التقليدي من ناحية ثانية. إذ بقدر ما كان التراث مبرراً للتنوير في الحالة الأولى، كان مبرراً للإظلام في الحالة الثانية. لكنه ظل، في الحالتين، مقدمة تنبني عليها نتائج كل الأطراف المتصارعة أو المتناقضة. بعبارة أخرى، إن العودة التي قام بها الشيخ المجدد إلى التراث، في مواكبة المد الصاعد للدولة المدنية الحديثة،

ومبادئها وعلاقات إنتاجها، كانت سلاحاً ذا حدين، فهذه العودة أكّدت التراث العقلاني، وأحيت حضوره، وردت إليه الاعتبار، وجعلت من مبادئه تبريراً لحضور الدولة المدنية الحديثة، وتبريراً لقيمها الليبرالية التي انسربت إلى الأذهان. لكن هذه العودة، من ناحية أخرى، كانت تنطوي على الآلية المرجعية لكل عودة إلى الماضي لتبرير الحاضر ـ المستقبل ـ به، فجعلت الحاضر ـ المستقبل صورة أخرى من الماضي، صورة مؤولة بالطبع، غير أنها صورة من هذا الماضي في النهاية.

ولقد نقل تصارع الشيخ التقليدي والشيخ المجدد، حول تحديد عناصر الثبات والتغير في التراث، الآلية نفسها إلى حلفاء كل من الاثنين دعاة الاستبداد الذين وجدوا في الشيخ التقليدي خير نصير، ودعاة الترقي الذين وجدوا في الشيخ المجدد الحليف الطبيعي. فتبرير حركة الحاضر ـ المستقبل بسند من الماضي أسقط نفسه على كل الأطراف، وجعل من كل حركة إلى المستقبل حركة دائرية بالضرورة، حركة لا بد أن تصل نفسها بالماضي في كل تطلع لها إلى المستقبل، كأنها حركة تبدأ من الماضي لتبرر به حركة الحاضر المتحول صوب المستقبل، ولكن لتعود إلى هذا الماضي بوصفه الوجه الذي يغدو المستقبل نفسه صورة منه، بعثاً أو إحياء أو إضافة.

ولم يكن من قبيل المصادفة، أولاً، أن يظل رجل التنوير منطوياً على ما جعله يرى في كل جديد يقبله من حاضر «الآخر» (الأجنبي) صورة أخرى من القديم الذي ورثه عن ماضي الأنا، أو أصل الهوية. وذلك ابتداء من نموذج الشيخ رفاعة الطهطاوي الذي لم يتقبل «الدستور» ولم يعجب بما أسماه «التيارات» في فرنسا، إلا بسند من تراث الماضي، وعلى أساس من تطابق العقل مع النقل، وانتهاء بنموذج طه حسين الذي لم يقبل أدب «كافكا» و«الأدب الأسود» الذي انتشر في أوروبا، في أعقاب الحرب العالمية، إلا بعد أن رأى فيه صورة مجددة من «لزوميات» أبي العلاء.

ولم يكن من قبيل المصادفة، ثانياً، أن تتأسس السلفية الجديدة بواسطة هذه الآلية، بين تلامذة الشيخ المجدد الذين حاولوا الوصل بينه وبين نقيضه الشيخ التقليدي، في محاولتهم تقييد العقل بالنقل، والاقتصار على جانب واحد من جوانب فكر الشيخ المجدد، وهو تنقية العقيدة من الأوهام، والعودة إلى جوهرها

النقي بعيداً عن البدع المضلة. وقد ابتدأ ذلك الشيخ محمد رشيد رضا الذي انطلق، مثل أستاذه الإمام محمد عبده، من آلية العودة إلى الأصل الأنقى. ولكنه ظل أسير حدود دائرة تأويلية لهذا الأصل لم يجاوزها، فابتعد عن كل ما نادى به أستاذه وأساتذة أستاذه من ضرورة الانفتاح على الغرب، خصوصاً بعد أن رأوا في نظم أوروبا الاجتماعية (العدالة) والمعرفية (العقلانية) ما يتماثل مع تأويلهم للإسلام ولا يتعارض مع تراثهم. واستبدل محمد رشيد رضا بهذا الانفتاح الانغلاق على ما رأى فيه تأويلاً لأقوال السلف الصالح، بعيداً عن أي حوار مع الآخر، نافراً من إمكان الإفادة منه: ففي حياة السلف ما يغني عن أي إفادة من الغير، وفي شمول الإسلام (المؤول) ما يغض العقل عن أن يتطلع إلى سواه.

وكما تولّد نموذج الشيخ محمد رشيد رضا من نموذج الإمام محمد عبده تولّد نموذج حسن البنا من نموذج الشيخ محمد رشيد رضا، فقد تأثر الأخير بالأفكار السلفية للثاني، وانطلق منها في تأسيس الإيديولوجيا الخاصة بجماعة الإخوان المسلمين، منذ أن وصفها بأنها «دعوة سلفية، وطريقة سنية، وحقيقة اجتماعية»، ومنذ أن أكد أن «شمول الإسلام قد اكسبَ فكرتنا شمولاً لكل مناحي الإصلاح». وبذلك، انقطع مبدأ التوفيق بين الأنا/الآخر، العلم/الدين، السلطة الزمنية/السلطة الروحية، عند الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي، وابتدأ مبدأ الأصل الواحد الذي لا يقبل حضوراً لغيره، أو حواراً مع غيره، والتأويل الملزم الذي لا يقبل مناقضة له، والدولة الاعتقادية (الدينية؟) التي لا تسمح بالتعدد ولا تعامل غيرها إلا على أساس قاعدة «الجهاد» في نشر دعوتها. وترتب على هذا المبدأ الأخير الانتقال من التسليم بما يمكن أن يكون «حزب الأمة المصرية» المكونة من المسيحيين واليهود والمسلمين وغيرهم من المواطنين الذين تجمعهم الرابطة الطبيعية، الناشئة عن العيش في مكان مشترك، والتواصل بمصالح مشتركة، إلى التسليم بهيمنة «الجماعة الدينية» التي تدعو إلى منهجها الخاص في فهم الدين، وتقيم تطابقاً بين المنهاج وموضوعه، وتؤكد أن على كل مؤمن اعتقاد هذا المنهج بوصفه الصورة الصحيحة للدين، ورفض كل ما عداه بوصفه نوعاً من أنواع البعد عن الدين.

بعبارة أخرى، إن آلية العودة إلى الأصل، كانت تؤدي إلى الشيء ونقيضه، لأنها عودة تأويلية في كل الأحوال، وتعيد إنتاج الأصل لصالح من يقوم بالتأويل

إيديولوجياً. ومن ناحية ثانية، فإن هذه الآلية، سواء اتجهت إلى العقل أو النقل، أكدت التقدم أو التخلف، واكبت السلفية أو العلمانية، تظل آلية استرجاعية، استعادية، مرجعية، لا تمنح الحضور لأي خطوة نحو المستقبل الأمثل إلا بردها إلى ما تتصور أنه الماضي الأنقى.

صحيح أن هذه الآلية لم تكشف عن وجهها السلبي تماماً في عصر الإحياء (١٧٩٨ ـ ١٩١٤)، فقد كانت سنداً للتقدم بأكثر من معنى، ولكنها انتقلت من هذا العصر إلى ما بعده، وظلت متصلة، متصاعدة، ترسخ في الأذهان أنه لا تبرير لأي تغير إلا بسند من الماضي، ولا شرعية لمستقبل إلا بعد العثور على مثيله في الماضي، ولقد جعلت هذه الآلية من كل عراك بين «الإخوة الأعداء»، في تحديدهم صورة المستقبل، عراكاً حول النصوص الذاتية التي تصلح أن تكون الإطار المرجعي لهذه الصورة والمبرر لوجودها، والتي تصلح في الوقت نفسه لنقضها ونفي مبرر وجودها. هكذا، تحول الماضي، التراث، إلى «نص» متسع، متعدد، حمال أوجه بالطبع، قابل لكل تفسير بلا شك. ولكنه يظل النص الأوحد الذي لا بد أن يمنح بركته لكل حركة من الحاضر إلى المستقبل. كأن هذا النص التراثي البشري، المؤول، علة الوجود التي لا بد أن يكون كل ما يقع في الحاضر ـ المستقبل صورة منها، أو معلولاً لها يدور معها وجوداً وعدماً.

وانطوت هذه الآلية على نظرة دائرية إلى التاريخ، نظرة تجعل من التاريخ دورات متكررة، تنقلب ما بين قطبي النماء والذبول، الولادة والموت، التقدم والتخلف، وذلك بالمعنى الذي يجعل من كل دورة جديدة إحياءً للدورة السابقة عليها، فلا جديد فعلياً تحت الشمس، وما نقول إلا معاداً، وما يحدث في مرحلة حدث في المراحل السابقة عليها، وكل تطور هو استعادة لتطور سابق. وبدل أن يغدو «الترقي» صعوداً على درجات سلم، لا تكون الدرجة العليا ما في الدرجة الدنيا على سبيل الاستنساخ، أو تضيف كل مرحلة إلى ما قبلها إضافة «الانقطاع» أصبح «الترقي» متصلاً من سلسلة متكررة من الدورات، تبدأ من دورات الماضي وتنتهي بدورات المستقبل التي ليست سوى رجع لها.

وبقدر ما رسخت هذه النظرة أسطورة العود الأبدي إلى الجوهر النقي، في الماضي، جعلت حركة البشر حركة دوائر محددة سلفاً، في التاريخ. كما جعلت

العلاقة بين هذه الدوائر علاقة تسوية، لا تختلف بها دورة عن دورة في القيمة أو الرتبة، حسب موقعها من سلم التطور، بل تستوي الدورات كلها في الإضافة، لأنها لا تتراتب على سلم التطور بل تتراصف في التسلسل الأفقي للحركة عبر الزمن المتكرر. وقد أدى ذلك إلى الإعلاء من مبدأ «الاتصال» على مبدأ «الانقطاع»، والإلحاح على البحث عن«المتشابه» بين الدورات بدل البحث عن «المختلف» أو الاختلاف.

وعندما انسرب المعنى الديني إلى التراث، في هذه النظرة، بوصفه علة الصعود في الدورات السابقة، وقع الخلط بين التراث والدين، فلم يتوقف أحد للفصل بين التراث البشري والدين غير البشري، ليؤكد أن التراث كله، كما هو بالفعل، جهد بشري قابل للتقييم المحايد، والحكم بالإصابة والخطأ، ما ظل فعلاً من أفعال الاجتهاد البشري في التاريخ، بعيداً عن المصادرات القبلية، اكتسب التراث قداسة دعمت مكانته، بوصفه الإطار المرجعي لحركة الماضي ـ المستقبل، والعلة التي تنسرب بها معلولات التقدم في هذه الحركة.

هكذا، أصبح الإبداع نوعاً من رد العجز عى الصدر، والعودة الأزلية إلى تأكيد ما سبق قوله، وذلك بالمعنى الذي يصادر روح المغامرة والانطلاق، ويعقل الرغبة في الانقطاع، ويطفىء توهج الرغبة في المغايرة الحدية. وتضمن فعل التنوير نفسه ما يناقض إبداعه، فالعقل الذي لا يضع لفعله قواعد سابقة انطوى على التسليم، أو أجبر على التسليم، بقواعد تصادر جذرية هذا الفعل قبل وقوعه. والعقل الذي يبدأ من الحاضر بوصفه نقطة الانطلاق صوب المستقبل فرض عليه (أو أجبر على) أن يصل هذا المستقبل بما قبل نقطة انطلاقه في الماضي. وبدل أن يدخل العقل طرفاً في علاقة وعي ضدي، حدّي، بما هو مغاير لطبيعته، اضطر (من داخله وخارجه) أن يرضى بعلاقة مجاورة مع نقائضه، فوضع بذلك أول عائق في انطلاق حركته، وأول سبب في انتكاسه.

ـ ٣ ـ

مؤكد أن ذلك كله جزء من طبيعة المرحلة التاريخية، وناتج الصدام الأول بين عناصر التقليد والتحديث، في عملية النهضة. يضاف إلى ذلك أن هـذه

التناقضات لم تتفجر جوانبها السلبية في عصر الإحياء على الأقل. وظلت للصيغ التوفيقية ولعلاقات المجاورة أدوارها الإيجابية، في سياقها التاريخي، بما حققه من تحول صوب النهضة. وهو تحول ما كان يمكن أن يقع، في جانب مهم من جوانبه، إلا بما أحرزته الصيغ التوفيقية وعلاقات المجاورة من مقاربة بين الأفكار والمفاهيم المتناقضة، وما فصلت به المقال، بأسلوبها بالطبع، فيما بين الحكمة الجديدة (العلم) والشريعة (الدين) من اتصال، وما بين الأفندي التنويري والشيخ المجدد من تحالف، في طريق التنوير الصاعد.

وكما تخلى الأفندي التنويري عن جذريته الحدية، التي كانت تقوده إليها الأفكار المصاحبة لبنية الدولة المدنية الحديثة، تخلى الشيخ المجدد عن سابق تقليديته، والتقى مع استنارة الأفندي، في المنطقة التي أرست نوعاً من الفهم المغاير لعلاقة المؤسسة الدينية بغيرها من مؤسسات الدولة الحديثة وأجهزتها، وسلطة أفرادها داخل علاقات هذه الدولة. وكان نتيجة ذلك إصلاح المؤسسة الدينية التقليدية ومعاهدها الموازية، ابتداءً من جهود الشيخ حسن العطار، أستاذ رفاعة الطهطاوي، الذي تولى مشيخة الأزهر (في الفترة ما بين ١٨٣٠ ـ ١٨٣٤) والذي يصفه علي مبارك بأنه «اتصل بناس من الفرنساوية، فكان يفيد منهم الفنون المستعملة في بلادهم، ويفيدهم اللغة العربية، ويقول: إن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها، ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها». وقد تصاعدت هذه الجهود مع الشيخ محمد عبده الذي عمل على إصلاح الأزهر، مؤكداً أن هذا الإصلاح أعظم خدمة للإسلام، ومحاولاً إزاحة العقبات الناجمة عن «غفلة المشايخ ورسوخ العادات القديمة عندهم».

وتتابعت قوانين تنظيم الأزهر، وبدت كما لو كانت جرعات متعاقبة، متزايدة الكم، من التطعيم بأمصال التحديث (القانون رقم ١٠ لسنة ١٩١١، ورقم ٤٩ لسنة ١٩٣٠، ورقم ٢٦ لسنة ١٩٣٦، ورقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١ وهو القانون الأخير) وفي الوقت نفسه، محاولة متتابعة من «الدولة المدنية» لتقنين دور المؤسسة الدينية، وتحديد وظائفها داخل العلاقات التي تتشكل منها أبنية هذه الدولة وأجهزتها الإيديولوجية. وارتبط ذلك بإدخال العلم المدني إلى المؤسسة الدينية في إيقاع لافت. ولكن مع الإبقاء، داخل «الجامع» الذي تحول إلى «جامعة»، على مبدأ

المجاورة بين «الشريعة والقانون» في إحدى الكليات، وبين الطب والهندسة وأصول الدين، في «الجامعة» التي استبدلت بما كان يسمى «الأهلية» و«العالمية» درجات الليسانس/البكالوريوس والماجستير والدكتوراه. وجمعت بين تخريج «عالم الدين» و«عالم الدنيا» جمعها بين «كفالة الأمن والطمأنينة وراحة النفس لكل الناس في الدنيا والآخرة»، والعمل على «رقي الآداب وتقدم العلوم والفنون وخدمة المجتمع والأهداف القومية والإنسانية والقيم الروحية» فيما تنصّ المادة الثانية من قانون الأزهر الصادر عام ١٩٦١.

وإذ سمح مبدأ المجاورة بالجمع بين الأصالة والمعاصرة في كليات جامعة الأزهر (ثماني عشرة كلية للشريعة والقانون وأصول الدين والدعوة الإسلامية واللغة العربية والدراسات الإسلامية في مقابل ثلاث عشرة كلية للتجارة والعلوم والطب والصيدلة والدراسات)، حسب قانون ١٩٦١، فإنه جعل الأزهر تابعاً لرئاسة الجمهورية، وحدد هيئاته بأربع هيئات هي: المجلس الأعلى للأزهر، ومجمع البحوث الإسلامية، وجامعة الأزهر، والمعاهد الأزهرية، وقرن وظيفة «مجمع البحوث الإسلامية» بالعمل على «تجديد الثقافة الإسلامية، وتجريدها من الفضول والشوائب وآثار التعصب السياسي والمذهبي، وتجليتها في جوهرها الأصيل الخالص، وتوسيع نطاق العلم بها لكل مستوى وفي كل بيئة، وتحقيق التراث الإسلامي ونشره، وبيان الرأي فيما يجد من مشكلات مذهبية أو اجتماعية تتعلق بالعقيدة، وحمل تبعة الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة».

وإذا كانت الصيغة التي تأسست بها بنية الأزهر الجديدة، مع قانون ١٩٦١، حلاً ملائماً، وقت صدور هذا القانون، فإنها كانت محاولة للوصل بين الأصالة والمعاصرة، وتحقيق فصل المقال فيما بين «عالم الدنيا» و«عالم الدين» من اتصال. وكانت هذه الصيغة استجابة للصيغة الواسعة التي قام عليها النظام التعليمي كله وأجهزة الثقافة التي أخذت تتشكل مع مشروع النهضة الذي حاولت تحقيقه الدولة القومية في سياق إنشاء المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية (عام ١٩٦٠) وما تولى نشره من كتب بعنوان «دراسات في الميثاق» و«الاشتراكية الإسلامية» و«مجتمعنا الجديد والشريعة الإسلامية» و«الاشتراكية العربية في حدود الإسلام والواقع العربي»، و«أثر التشريع الإسلامي في الوحدة العربية» و«الحرية عند

العرب». وإذا كان قانون تطوير الأزهر لعام ١٩٦١ سعى إلى أن يعمل الأزهر موازياً لمشروع الدولة القومية، فإن الصيغة المعرفية التي قام عليها المشروع كانت تجاور بين المتقابلات مرة أخرى، فتضع جامعة الأزهر الجديدة على طرف المتصل الذي ينتهي بجامعة القاهرة، وذلك بالكيفية نفسها التي يتقابل بها «الديني» و«المدني» في متصل الوصل.

ولكن يتقلب هذا الوصل ما بين ومجاورة التآلف، المتصالحة الأطراف، ومجاورة التنافر، متعادية الأطراف، حسب استجابة ثنائية المجاورة نفسها إلى الأبنية المولدة، لها، أو المغيرة لوظائفها. هكذا، كانت مجاورة التآلف هي الثنائية السائدة، مع صعود مشروع الدولة المدنية الحديثة، منذ القرن التاسع عشر، ضمن المد الصاعد لأحلام النهضة المقترنة بالاستقلال والحرية والعدل، فتخلى نموذج الشيخ المجدد عن مفهومه التقليدي للعلم، ولم يعد فقيهاً للسلطان المستبد، يبرر له الملك بالدين، بل نقيضاً لطبائع الاستبداد، وإماماً للأمة في نضالها ضد الظلم. ولم يعد هذا النموذج سلطة قمع في فهم النصوص الدينية. وأخذ يفصل بين تأويل الدين والنصوص الدينية، ويؤمن أن التفسيرات الدينية متعددة بتعدد النظر إلى النصوص، وأن اختلاف الأمة رحمة، ولا يبيح لفرقة من الفرق أن تحتكر التفسير والتأويل والاجتهاد، فالجميع مطالب بالاجتهاد الذي هو فريضة واجبة، والعقول متساوية في ميزانه ما ظلت تمتلك أدواته، ولكل مجتهد أجر في حالة الخطأ، ورحمة الله واسعة تشرق على الجميع بلا تمييز. ومن ثم أصبح نموذج الشيخ المجدد، والمؤسسة التي يصلحها، عاملاً على تأليف القلوب، وإعمال العقول، والحث على الاجتهاد، بما يجعل من إعمال العقل شرطاً للتقدم ومبدأ للحرية ومنارة للعدل. وذلك ابتداءً من الإمام محمد عبده بل من الشيخ حسن العطار، وانتهاءً بمن سار على دربهما المستنير.

ولكن مجاورة التآلف تحولت إلى مجاورة تنافر استجابة إلى شروط خارجية، فتحولت المؤسسة الدينية التي يمثلها الأزهر من منطق الحوار الذي جمع بين الشيخ الإمام وفرح أنطون، واستبدلت بالحوار العقاب، وبالمجادلة بالتي هي أحسن فرض ما تراه بالقمع. وكان ذلك بداية السلسلة التي افتتحت بالاستجابة القمعية إلى كتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» (عام ١٩٢٥) وكتاب طه حسين «في

الشعر الجاهلي» (عام ١٩٢٦) مروراً بقضية «أولاد حارتنا» التي لم تنته (منذ أن نشرت في حلقات في جريدة الأهرام عام ١٩٥٩) مع عام ١٩٩١ الذي اختتم بالحكم الذي أصدرته محكمة أمن الدولة الجزئية ـ طوارىء ـ في ديسمبر ١٩٩١، وقضى بالسجن ثماني سنوات على مؤلف كتاب وطابعه وموزعه.

أما كتاب علي عبد الرازق فقد صدر في السياق التاريخي الذي انقلب فيه الملك فؤاد على دستور ١٩٢٣، وعلى حزب الوفد (بزعامة سعد زغلول) الذي فاز في الانتخابات بأغلبية ساحقة، في شهر فبراير ١٩٢٥، ضد إرادة الملك الذي أصدر مرسوماً بحل البرلمان المنتخب في اليوم المقرر لافتتاحه. وفور صدور كتاب علي عبد الرازق قامت هيئة كبار العلماء بالأزهر باستدعاء المؤلف، في الثاني عشر من أغسطس من العام نفسه، بعد إيعاز من الديوان الملكي، وحكمت بإجماع خمسة وعشرين عضواً بإخراج علي عبد الرازق من زمرة العلماء، ومن ثم فصله من وظيفته في القضاء. وقد أصدر قرار الفصل من الوظيفة وزير الحقانية علي ماهر. وكان حظ طه حسين أفضل حالاً، عند صدور كتابه في العام التالي، فلم يكن حاصلاً على «العالمية» التي حصل عليها صديقه علي عبد الرازق، فقد طرده الأزهر قبل ذلك بسنوات، وأصبح موظفاً مدنياً في الجامعة المدنية. لكن تقدم الشيخ خليل حسنين الطالب بالقسم العالي بالأزهر، في صباح الثلاثين من مايو ١٩٢٦، ببلاغ إلى النائب العام، وتبعه في الأسبوع اللاحق خطاب من فضيلة شيخ الجامع الأزهر، يبلغ به تقريراً رفعه علماء الجامع الأزهر عن الكتاب طالباً اتخاذ الوسائل القانونية الفعالة ضد الطعن على دين الدولة الرسمي، وتقديم طه حسين إلى المحاكمة. وقد قام رئيس نيابة مصر محمد نور بحفظ الأوراق، إذ لم يَرَ فيما فعله طه حسين طعناً في دين الدولة الرسمي. ولكن المعادين للتنوير اندفعوا في هجوم عاصف على طه حسين وأقرانه.

وكان ذلك في سياق تاريخي يتهيأ لأن يبرز إلى الوجود جماعة الإخوان المسلمين، في العام التالي مباشرة، عام ١٩٢٧، في مدينة الإسماعيلية قبل انتقالها إلى القاهرة، ومؤتمراتها الأولى التي أرست أصوليتها التي نقلت الصراع حول «الإسلام» من اجتهادات الفكر الديني إلى الساحة السياسية، والتي تمسكت بالفكر السلفي، ودعت إلى إحياء الخلافة وإقامة الدولة الإسلامية، ورفضت التعددية

الحزبية، وآمنت بضرورة الجهاد لتحقيق أهداف الحركة، بـوساطة القوة المسلحة، ورفضت الحضامة الغربية بكل ما تقوم عليه من قيم ومبادىء عقلية، ونظرت إلى كل نظام سياسي غير إسلامي بوصفه نظاماً لا بد من مقاومته بكل الوسائل.

وكانت الأبنية المولدة للسياق الذي انسربت فيه هذه الأصولية، في موازاة حكومات الأقلية، وفي تآلف مع عدائها للديمقراطية وقمعها للحريات، تعمل على ترسيخ تقاليد معينة، معادية للتنوير، هي نفسها التقاليد التي انتهت بأن يصدر وزير المعارف محمد حلمي عيسى باشا قراره المشهور بنقل طه حسين من الجامعة إلى وزارة المعارف في الثالث من مارس ١٩٣٢. وكان ذلك هو القرار القمعي الثاني الذي تصدره حكومات الأقلية (وبعد سبع سنوات فحسب من قرار فصل علي عبد الرازق من وظيفته القضائية عام ١٩٢٥). وبالطبع، رفض طه حسين تنفيذ النقل التعسفي، فصدر قرار بإحالته إلى الاستيداع، واستقال رئيس الجامعة لطفي السيد احتجاجاً على تدخل الحكومة (حكومة صدقي) بالقمع في الجامعة المصرية، وتهديد مبدأ حرية البحث العلمي واستقلال مؤسساته، وتولى النواب الموالون لحكومة صدقي (حزب الشعب؟!) تكفير طه حسين الذي «اشتهر بين إخوته بتلك النزعة اللادينية والآراء الشاذة». وطالب بعضهم بحرق كتابيه: «في الشعر الجاهلي» (١٩٢٦) و«في الأدب الجاهلي» (١٩٢٧). وكان ذلك في جلسة مجلس النواب التي انعقدت في الثامن والعشرين من مارس ١٩٣٢. وظل طه حسين خارج الجامعة، يتبناه حزب الوفد، حزب الأغلبية المصرية، ويرعاه بعد تحوله عن الأحرار الدستوريين إلى أن جاءت حكومة نسيم فأعيد إلى الجامعة في ديسمبر ١٩٣٤.

وإذا كان الأمر مع نجيب محفوظ قد اقتصر على منع روايته من النشر في جمهورية مصر العربية، فإن الأمر تجاوز ذلك مع علاء حامد، ففور إصدار «مجمع البحوث الإسلامية» قراره الخاص بهذه الرواية (الكتاب؟) قامت مباحث المصنفات الفنية بمصادرة الرواية، وإلقاء القبض على المؤلف، وتفتيش منزله، وحبسه في سجن طره. وقامت المصلحة الحكومية التي يعمل فيها بفصله من وظيفته. وأصدر قاضي محكمة أمن الدولة الجزئية ـ طوارىء ـ حكمه بالسجن على المؤلف والطابع والناشر جميعاً. ولم يوقف الأذى الذي كان يمكن أن يقع على نجيب محفوظ،

والذي لا يزال يتهدده، ويمنع تفاقم الموقف في حالة علاء حامد، إلا تدخل أعلى سلطة في الدولة لصالح الاستنارة في الحالتين. وذلك في سياق مناخ من علاقة مغايرة للعلاقة التي وصلت بين المؤسسة الأزهرية والديوان الملكي في منتصف العشرينيات.

ومهما يكن من أمر فإن المقارنة بين موقف المؤسسة الدينية التي كان يمثلها محمد عبده مفتي الديار المصرية، في مطلع هذا القرن، والمؤسسة نفسها في منتصف العشرينيات، تؤكد أن الوعي العقلاني لنموذج الشيخ المجدد، كالوعي العقلاني للأفندي التنويري، يظل مشروطاً بعلاقات اللحظة التاريخية التي تنتجه، فهو لا ينبثق في الفراغ، ولا يزدهر إلا في اللحظة التي يتشكل بأنساقها، بوصفه وعياً متولداً يجاوز حضور الفرد، ويؤكد القيم المتجاوبة في لحظة صعود الأمة في اندفاعها صوب أحلام الحرية والعدل والاستقلال. وإلى شيء من ذلك كان يقصد الإمام محمد عبده. في حواره مع فرح أنطون، حين أكد أن الإسلام ليس ضد العلم ولا نقيضاً له، وأن جمود المسلمين وتسلط طبائع الاستبداد هي التي أدت إلى اضطهاد العلم والعلماء. وإلى شيء من ذلك أيضاً قصد الكواكبي حين قرن العداء للعلم والعلماء بطبائع الاستبداد.

وكان ذلك وقت أن فض الأفغاني الاشتباك بين «السلطة الروحية» و«السلطة الزمنية»، وأكد عبد الرحمن الكواكبي ضرورة قيام «الدولة» على تدبير الحياة الدنيا، وجعل الأديان «تحكم في الأخرى». وحين ذهب محمد عبده إلى أنه «ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير، والتنفير من الشر»، وأن «لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله، وعن رسوله من كلام رسوله، بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف». ولم يفعل علي عبد الرازق، بعد ذلك، سوى أن جمع هذه الخيوط، وصنع منها لحمة كتابه «الإسلام وأصول الحكم» فهاجت المؤسسة الدينية، وجعلت من نفسها «سلطة دينية» تمارس القمع، واستجابت إلى الشروط الخارجية استجابة مغايرة عن الاستجابة الأولى للشيخ المجدد، فأبرزت من ثنائية المجاورة النموذج المناقض الذي لم يفارق نقيضه في الثنائية قط، والذي ظل يتبادل معه الموضع، أو المكانة، في آلية من آليات الاستجابة الشرطية إلى تغير علاقات الأبنية الخارجية.

وما أريد أن أصل إليه في ذلك كله، وألح عليه، أن «التنوير» ليس إرادة فرد، أو مزاج طليعة، ولا يتواصل بصلابة أفراده في الدفاع عنه، رغم أهمية ذلك، أو المضي بمنطلقاته إلى نهايتها الطبيعية، فنحاسب مفكريه على تقاعسهم في مناقشة هذا «المحرم»، أو إنطاق هذا «المسكوت عنه». ولكنه حركة أمة، وجانب من لحظة تاريخية، ومكوّن من مكونات أبنية وعي اجتماعي لا يقوم في الفضاء، بل يتفاعل مع علاقات اللحظة التاريخية، ويتشكل بها بقدر ما يشكلها. ولذلك تختلف كل لحظة «تنويرية» عن غيرها، حسب علاقات الزمان والمكان، في الوقت الذي تتشابه مع غيرها بالعناصر التكوينية الملازمة لكل فعل تنويري.

- ٤ -

وهنا، يمكن أن نعثر على ما يضيف إلى الإجابة عن السؤال: لماذا ينتكس التنوير؟ ولماذا لا يكتمل تراكمه، فننطلق منه إلى ما بعده؟ إن التنوير مرحلة موجبة من مراحل تطور تاريخ الأمة، لا بد أن تفضي إلى غيرها، فتنتقل من زمن التنوير إلى ما بعده من الأزمنة التي يبدأ تقدمها من الإضافات الكمية التي يراكمها التنوير، ويتحول بها من مستوى التغيرات الكمية إلى مستوى التغيرات الكيفية. ولا يحدث ذلك إلا حين يكمل التنوير مهمته، ويؤسس لقطيعة معرفية مع التقاليد السابقة عليه والمناقضة لطبيعته. وإذا كانت قضايا التنوير الأساسية تتصل بثنائية الدين والعلم، والنظرة الإنسانية، في مقابل النظرة العرقية، وإقامة الدولة المدنية الحديثة بدلاً من الدولة الدينية، وإرساء مبادىء العقلانية محل الأصول النقلية، وإزاحة الفكر السلفي بمفاهيم التقدم والتطور، وتأصيل الحرية بمختلف أبعادها، وتأكيد معاني العدالة بكل مستوياتها، وتأسيس معاني المساواة في الحقوق والواجبات، بين أفراد المجتمع المدني، ذكوراً وإناثاً، بغض النظر عن أديانهم ومعتقداتهم وأصولهم العرقية، فإن هذه القضايا ظلت في صيغها الثنائية التي لم تُحَلّ تعارضاتها حلاً جذرياً، ينفي صيغة معرفية بصيغة مناقضة، فظلت الثنائيات قائمة، تعوق بطبيعة بنيتها كل فعل جذري من أفعال الوعي الضدي، وتحيل ثوراته المعرفية إلى نزعة إصلاحية توفيقية. ولأن هذه النزعة تظل موزعة بين الأطراف المتقابلة للصيغ الثنائية، فإنها لا تفارق الشروط الخارجية المولدة لها من ناحية، والشروط الداخلية لبنيتها من ناحية ثانية. ولذلك كان الوصل بين الأطراف المتعارضة، في الصيغ

الثنائية، يتبدل من علاقة مجاورة أفقية إلى علاقة مجاورة رأسيه، فتتجلى الصيغ عن تراتب يعلو فيه طرف عن آخر في الأهمية، حسب الشروط الخارجية، أو يُستبدل طرف بغيره في الهيمنة، حسب الشروط الداخلية. وظلت الصيغ الثنائية، والأمر كذلك، صيغاً رجراجة، تتعدل من خارجها أو داخلها، لكن دون أن تنحل بما ينقض علاقات بنيتها، إذ لا يصل التغير الواقع فيها، أو الواقع عليها، إلى التراكم الذي ينقلنا من المستوى الكمي إلى المستوى الكيفي، فتتغير علاقات البنية، بل ظلت العلاقات كما هي، تسقط المجاورة الأفقية على التراتب الرأسي، بما يجعل حركة التنوير نفسها تابعة لحركة الخارج، سلباً أو إيجاباً، من منظور مغايرة التراتب بين الأطراف الثنائية، وبما يجعل الحركة نفسها مقيدة بعلاقات بنيتها الداخلية، من منظور مراوحة الهيمنة بين الأطراف.

وإذا ركزنا على الصلة بين متغيرات التنوير ومتغيرات اللحظة التاريخيـة المولدة له، والموازية لحركته، فمن اليسير ملاحظة أن حركة التنوير ينقطع تواصلها في اللحظات التي يتحول فيها الاستقلال إلى تبعية، وتزدوج فيها التبعية مع الاتباع، أو يغدو الاتباع وجهاً آخر لغياب الحرية السياسية أو غياب العدل بمعناه الاجتماعي. ويحدث ذلك؛ بالمثل، حين ترتبك العلاقة بالآخر فيغدو التضاد العقلي (المنطوي على الإعجاب والنفور) إزاء هذا الآخر وجهاً مغايراً من التضاد العقلي إزاء ماضي الأنا، بما يعوق حركة الوعي النقدي في تجاوز نفسه بنقد غيره، وتجاوز اتّباعه وتبعيته بتأكيد استقلاله في اللحظة الذاتية لإبداعه.

في هذه الحالات، ينقطع الصعود في مدارج التقدم، وينقلب الترقي إلى انحدار، ونبدو كما لو كنا في «محلك سر» على أفضل تقدير، أو نتراجع أو ننحدر على أسوأ تقدير. ونعود إلى ما قبل قاسم أمين في تصوره «المرأة الجديدة»، إلى ما قبل محمد عبده في فهم الاجتهاد واحترام روح العلم والترحيب بمنجزاته، وإلى ما قبل رفاعة الطهطاوي في حديثه عن العدل والتقدم والحرية التي هي من موجبات العقول، من حيث هي عقول. وبدل «المرأة الجديدة» التي تطلع إليها قاسم أمين نتطلع إلى نموذج مناقض، وتستبدل بفتاوى الإمام محمد عبده عن المرأة فتاوي أبي الأعلى المودودي عن «الحجاب»، وبعد أن كنّا نقرأ لرفاعة رافع الطهطاوي، في أواخر القرن التاسع عشر، قوله:

«إن وقوع «اللخبطة» بالنسبة لعفة النساء لا يأتي من كشفهن أو سترهن، بل منشأ ذلك التربية الجيدة والتعود على محبة واحد دون غيره، وعدم التشريك في المحبة والالتئام بين الزوجين».

وبعد أن وصلت المرأة إلى درجة من التقدم في تحقيق أدوارها الاجتماعية، فأصبحت تشارك الرجل مختلف شؤون الحياة الاجتماعية، ابتداءً من إدارة الدولة وانتهاءً بإدارة حياتها الشخصية، أخذنا نقرأ لأضداد رفاعة الطهطاوي، في أواخر القرن العشرين، كما لو كنا على وشك أن نستبدل بفتاوي محمد عبده مفتي الديار المصرية فتاوي سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد في المملكة العربية السعودية، فنقرأ له فيما أملاه عن «الحجاب والسفور»:

«إن الدعوة إلى نزول المرأة للعمل في ميدان الرجال المؤدي إلى الاختلاط سواء كان ذلك على جهة التصريح أو التلويح، بحجة أن ذلك من مقتضيات العصر ومتطلبات الحضارة، أمر خطير جداً له تبعاته الخطيرة وثمراته المرة وعواقبه الوخيمة، رغم مصادمته للنصوص الشرعية التي تأمر المرأة بالقرار في بيتها والقيام بالأعمال التي تخصها في بيتها ونحوه. ومن أراد أن يعرف عن كثب ما جناه الاختلاط من المفاسد التي لا تحصى فلينظر إلى تلك المجتمعات التي وقعت في هذا البلاء العظيم اختياراً أو اضطراراً... وإخراج المرأة من بيتها الذي هو مملكتها ومنطلقها الحيوي في هذه الحياة إخراج لها عما تقتضيه فطرتها وطبيعتها التي جبلها الله عليها».

هذا الاستبدال نفسه تنطوي آليات خطابه على ما ينقلب بتقنيات الحوار إلى تقنيات للقمع، وعلى ما يقوم بتغيير مواقع الأطراف المتعارضة داخل الصيغ الثنائية. وعندئذ، تسقط علاقة التراتب حضورها القمعي على المجاورة، فيعلو من يتحدث باسم النقل على من يتحدث باسم العقل، ومن يتحدث باسم الدين على من يتحدث باسم العلم، ومن يحتكم إلى السلف في الماضي على من يتطلع إلى التقدم في المستقبل. ويعلو الرجل على المرأة والمسلم على غير المسلم، والعربي على الأجنبي، والاتباع على الإبداع، والإملاء على الحوار، والتصديق على الشك، والتسليم على السؤال، ويتراجع كل ما حققه الطهطاوي والأفغاني ومحمد

عبده والكواكبي ومحمد فريد وجدي في جانب، وما حاول فرح أنطون وقاسم أمين وشبلي شميل وإسماعيل مظهر تأسيسه في جانب ثان. وبدل أن نمضي إلى ما بعد التنوير، نبذل جهدنا في التمسك بما بقي منه قبل أن يضيع في ظلمة التقليد، ونذكر غيرنا تذكير الملهوف بماضيه، كأننا ذلك التاجر الذي يفتش في دفاتره القديمة، حين تفلس تجارته، ولكن دون أن ينتبه هذا التاجر إلى أن بذرة البوار موجودة في علاقات إنتاج بضاعته منذ البداية.

المؤكد أن أجيال التنوير المتلاحقة قد تواصل جهدها ولم يتوقف عطاؤها، منذ بداية النهضة إلى نهاية الأربعينيات. صحيح أن حركة التنوير كانت تتأثر بحركة المجتمع السياسية، في تقلبها بين «طبائع الإستبداد»، ولكنها كانت تستغل الفترات القليلة، القصيرة، التي تولت فيها الوزارات الدستورية الحكم، والانفراجة الليبرالية المصاحبة لهذه الفترات، في تأسيس قواعدها، وتأصيل مبادئها، وإشاعة أفكارها، بواسطة مؤسسات التعليم وأدوات الاتصال المتاحة وأجهزة الثقافة الموازية.

وصحيح أن مدّ هذه الحركة قد اصطدم بأزمة كتابَي علي عبد الرازق وطه حسين في العشرينيات، وبالمؤسسة الدينية الرسمية التي فرضت سلطة رقابة، والمجموعات الدينية المعادية للتنوير التي أصبحت جماعة الإخوان المسلمين طليعة لها منذ انتقال الجماعة إلى القاهرة عام ١٩٣٢؛ كما اصطدم هذا المدّ بما أشاعته ديكتاتورية الحكومات الانقلابية للأقلية السياسية (وزارات: زيور وحزب «الاتحاد»، ومحمد محمود و «اليد الحديدية»، وإبراهيم عبد الهادي، وصدقي و «حزب الشعب») من حجر على الحريات، وتعطيل للدستور، وتزييف للانتخابات، وفصل موظفي الدولة بسبب آرائهم الفكرية وانتماءاتهم السياسية. وفي عهود هذه الحكومات تم تدريب أجهزة الشرطة على تزييف الانتخابات، وفُصل علي عبد الرازق من القضاء (أيام ديكتاتورية زيور) وطه حسين من الجامعة (أيام ديكتاتورية صدقي)، فتأسست تقاليد التدخل في سلطة القضاء ومؤسسات البحث

(*) إبداع، يونيو ١٩٩٢.

العلمي. وكان فصل أستاذ جامعي واحد (في عهد صدقي) بذرة لفصل ما يربو على مائة أستاذ جامعي (ما بين أزمة الديمقراطية الأولى في خمسينيات عبد الناصر وأزمتها الأخيرة في مطلع ثمانينيات السادات). وكان فصل قاضٍ واحد مقدمة لمذبحة القضاء (أيام عبد الناصر). يضاف إلى ذلك، أخيراً، اصطدام أجيال التنوير بهزائم الليبرالية المصرية، وتراجعها في الثلاثينيات والأربعينيات، بسبب الأزمات الاقتصادية، وضعف التجربة السياسية الممزقة بين القصر والاحتلال البريطاني.

ومن المؤكد أن ذلك كله كان يعرقل مسار حركة التنوير، ويؤسس شروطاً خارجية معادية، تكبح جماحها، وتقيد انطلاقها، على نحو بدا معه التنويريون كما لو كانوا قد أخذوا في التراجع منذ الثلاثينيات، واستجابوا إلى ضغط المؤسسات التقليدية، منذ توقيع معاهدة ١٩٣٦، فأخذ هيكل يكتب عن «حياة محمد»، وتحول العقاد من «ترجمة شيطان» إلى العبقريات الإسلامية، وركز طه حسين على هامش السيرة النبوية، كما لو كانوا حريصين على إثبات إسلامهم إزاء مناخ معاد، يشكك في معتقداتهم، وذلك في سياق غير بعيد عن السياق الذي دفع طه حسين إلى الكتابة الرمزية (الأليجورية) مراوغة للقيد السياسي المفروض من الخارج.

ومع ذلك، فإن حركة التنوير ظلت مستمرة، وظل اندفاعها متصلاً. ولم يتوقف بحثها عن أدوات جديدة، وارتياد آفاق واعدة. وقبل الثلاثينيات، وجد علي عبد الرازق وطه حسين من دافع عنهما. وتكاتفت طلائع التنوير كلها لحماية حق المفكر، في التعبير عن أفكاره. واستقال لطفي السيد رئيس الجامعة المصرية، في أوائل الثلاثينيات، احتجاجاً على نقل أستاذ واحد فحسب من أساتذتها، واحتضن الوفد (الممثل الشرعي للأمة في ذلك الزمان) الأستاذ المطرود طه حسين، وفتح له مصطفى النحاس جرائد الوفد ومجلاته ليكتب فيها، ويغدو عميداً للأدب العربي كله بعد أن كان عميداً لكلية واحدة، ويحاضر في كل مكان بعد أن كان يحاضر في مدرجات الجامعة وحدها، ولا يتوقف عن مهاجمة الوزارة التي طردته، دون أن تستطيع له هذه الوزارة شيئاً، ولا يكف عن الهجوم على وزير التقاليد محمد حلمي عيسى باشا الذي أغلق معهد التمثيل وعارض اندفاعة التنوير. ولم تنقض ثلاث سنوات إلا وقد سقطت الوزارة التي أخرجت طه حسين من الجامعة، وذهب الوزير الذي أصدر القرار إلى غياهب النسيان، وعاد طه حسين إلى جامعته محمولاً على

أكتاف طلابه، يستعد لدخول معركته الكبرى، معركة «مستقبل الثقافة» في مصر كلها، حيث يبشر بالعدالة في توزيع المعرفة، في موازاة العدالة في توزيع فائض الثروة على «المعذبين في الأرض» ليجعل العلم والثقافة كالماء والهواء حقاً لكل مواطن، بغض النظر عن وضعه الطبقي أو معتقده الفكري أو الديني، فقد أدرك طه حسين أنه لا تنوير حقيقياً إلا بعد محو الأمية عن الشعب كله، ولا عدل حقيقياً إلا بأن يعرف المستظلون بشجرة البؤس حقيقية «جنة الشوك» التي يعيشون فيها، ولا استقلال حقيقياً إلا بمشروع ثقافي شامل تستند إليه الأمة كلها في تطلعها إلى المستقبل. ومن هنا كان كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» الثمرة الأخيرة لمشروعات التنوير.

وفي جهد موازٍ لجهد طه حسين، ظل دعاة التفسير العلمي للكون والمتأثرون بالداروينية والرياضيات الحديثة والتجريبية يواصلون كتاباتهم. واتصل التجريب في الآداب والفنون، وظلت الطليعية مستمرة في الفكر والإبداع. وتفاعلت أفكار التنوير مع الأفكار الموازية، في صيغها الليبرالية، أو المناقضة. وظل الحوار متصلاً بين الأجيال المتعاقبة، والاتجاهات المتغايرة، إلى أن انقطع الحوار كله، وتحوّل مجراه في أعقاب الحرب العالمية الثانية، وظهور دولة المشروع القومي بأحلامها عن الحرية والوحدة والاشتراكية.

وكانت أزمة الديمقراطية التي تفجرت في بداية ثورة يوليو (مارس ١٩٥٤) مؤشراً على التحول من مشروع الحلم الليبرالي، إلى تطبيق واقع الدولة التسلطية للمشروع القومي، ومن ثم الانتقال من صيغة التعدد إلى صيغة الوحدة، ومن مبدأ الاختلاف إلى مبدأ الإجماع الذي أقر به «فلسفة الثورة» في بواكيرها، حين أكدّ عبد الناصر أن «الثورة السياسية تتطلب لنجاحها وحدة جميع عناصر الأمة»، وحين فهمت هذه «الوحدة» بوصفها نقيضاً للتعدد والتنوع والاختلاف، إلغاءً للصراع والحوار، دعماً للصوت الواحد الذي تنطقه النخبة العسكرية الحاكمة، بوصفها المعبرّ الوحيد عن «وحدة جميع الأمة».

وفي الانفراجة القصيرة للديمقراطية التي تخللت هذه الأزمة كان محمد مندور (١٩٠٧ ـ ١٩٦٥) يصوغ آماله في الثورة الوليدة، ويرجو لها أن تحقق أحلامه عن «الجمهورية الاشتراكية» وكان يؤكد (فيما كتبه في جريدة «الجمهورية» ما بين فبراير

ومارس ١٩٥٤) أن معنى «الجمهورية» يفيد تركيز السلطات بين يدي الشعب، وأنه عن هذا الأصل تتفرع الكثير من المبادىء الديمقراطية، وفي طليعتها إباحة جميع الحريات للمواطنين إلا ما تقضيه ضرورة حماية تلك الحريات ذاتها وتوفيرها لجميع المواطنين، كحظر استخدام العنف في إملاء رأي. وكان لويس عوض (١٩١٥ - ١٩٩٠) يحلم بمعشوقتيه «السمراء والحمراء» (في جريدة «الجمهورية» نفسها) ويقسم بحق العقل الذي يعقل كل شيء حتى نفسه، بأن الشعب لا بد أن ينال حقوقه المادية والمعنوية، ويبشر بما أطلق عليه «الإنسانية الجديدة» التي تتجاوز كل النقائض، وتحقق كل الأماني، وتتيح الإجابة عن السؤال الذي يقول:

«كم مرة دخل المجاهدون الأحرار بنك الحرية (السجن) وأخرجوا للصراف (وزير الداخلية) صكّاً عزيزاً يحفظونه في حافظتهم عن ظهر قلب (المادة كذا من الدستور) فهزّ الصراف كتفيه وقال: هذا شيك بلا رصيد. . . هذه قصاصة ورق؟».

وإذا كان محمد مندور قد أُجبر على أن يترك تاريخه السياسي، الوفدي، وينسى أحلامه البرلمانية، بعد أن وضع في القوائم السوداء، فإن لويس عوض سرعان ما وجد الإجابة عن سؤاله، خصوصاً بعد أن اكتشف أن الشيك الذي يحمله بلا رصيد هو الآخر، فاضطر إلى مغادرة جريدة «الجمهورية» التي كان يكتب فيها، بعد أحداث الخامس والعشرين من مارس ١٩٥٤. وسرعان ما لحقه قرار الطرد من الجامعة، فأصبح بلا عمل. وفارق منصبه رئيساً لقسم اللغة الإنجليزية، في كلية الآداب جامعة القاهرة، الكلية التي أوصى لها بكل ما يملك من كتب وتسجيلات ووثائق بعد وفاته (عام ١٩٩٠)، رغم أنه لم يعد إليها منذ أن صدر قرار طرده منها. وكان ذلك، حين أصدر مجلس قيادة الثورة (العسكري) قراراً بفصل نحو خمسين أستاذاً ومدرساً من الجامعة المصرية، في التاسع عشر من سبتمبر ١٩٥٤، في قائمة واحدة، ضمّت لويس عوض وعبد العظيم أنيس ومحمود أمين العالم وعبد المنعم الشرقاوي وفوزي منصور وعبد المنعم خربوش وغيرهم من الذين كان فصلهم تأديباً لغيرهم، وقد صدّق مجلس الوزراء (المدني؟) على القرار في الحادي والعشرين من سبتمبر ١٩٥٤، أي بعد يومين من اتخاذ مجلس قيادة الثورة قراره التاريخي.

وبدأت المتتالية الصاعدة في تراجيديا فصل المثقفين من أعمالهم، أو إلقائهم

في السجون، أو تأديبهم بالعقاب الذي مارسه الأزهر في الفترة نفسها على أحد أساتذته، بعد أقل من عام على فصل أساتذة الجامعات المصرية، وذلك حين اجتهد هذا الأستاذ اجتهاداً خالف فيه إجماع غيره من مشايخ الأزهر، فصدر القرار بمحاكمته وعقابه. واضطر طه حسين إلى أن يكتب عن «حق الخطأ» (في جريدة «الجمهورية» منذ السادس من يونيو ١٩٥٥) قائلاً:

«لا بد أن يعود علماء المسلمين في الأزهر إلى قصد السبيل بعد أن جار بهم السلطان عنه، واستحب فريق منهم هذا الجوْر في وقت من الأوقات. فليس لعلماء الإسلام حق أن يحاكموا مسلماً أو يعاقبوه لأنه اجتهد رأيه فأخطأ أو أصاب، ذلك أن الإسلام لا يعرف الإكليروس. ولا يعرف هذه السلطة الدينية العليا التي يستأثر بها فريق من رجال الدين، فيحكمون بإيمان هذا الرجل وكفر ذاك. وقد عاش المسلمون قروناً قبل أن يوجد الأزهر الشريف، فلم يعرفوا هيئة تحاكم الناس على الاجتهاد في الرأي، وهم قد كرهوا من الخليفة المهدي تتبّعه للزنادقة، وإسرافه في هذا التتبع، وأخذه بعض الناس بالشبهة، وقتله بالظنة، وهم كرهوا كذلك إسراف المأمون حين أراد أن يحمل الناس على الإيمان بخلق القرآن، وحين امتحن بذلك جماعة من أخيار المسلمين».

هل كان طه حسين يتحدث عن «إدارة الأزهر وحدها في ذلك؟ أم أنه جعل الحديث عنها إشارة إلى ما فعله «مجلس قيادة الثورة» قبلها بأشهر معدودة، حين فصل أساتذة الجامعة المؤيدين للديمقراطية في التاسع عشر من سبتمبر ١٩٥٤؟ أغلب الظن أن طه حسين الذي أجبر على الصمت، إزاء قرارات سبتمبر ١٩٥٤، وجد فيما فعله الأزهر بأحد أساتذته متنفساً للتعبير عما فعلته «الصفوة العسكرية الحاكمة» بالكثير من أبنائه وتلامذته. ويدعم هذا الظن أن تهمة «الخروج على الإجماع» واحدة في الحالين، تصل ما يمكن تسميته بالأصولية «العسكرية» لمجلس قيادة الثورة بالأصولية الاعتقادية للمؤسسة الأزهرية، فقد عاقب مجلس قيادة الثورة معارضيه الخارجين على «الإجماع» الذي حاول فرضه على كل طوائف الأمة، وعاقبت «المؤسسة الأزهرية «أستاذاً خرج على «الاجماع» الذي حاولت فرضه على كل مشايخها. والنتيجة الملازمة لهذا العقاب، في الحالين، هي القمع الذي يجعل من يقع عليه العقاب مثالاً لغيره، من الذين «قد تحدثهم نفوسهم بأن الله قد خلقهم

أحراراً ووهبهم عقولاً، وأمرهم أن يتفكروا ويتدبروا، ويعملوا عن تفكر لا عن محاكاة وتقليد».

ويزيد طه حسين هذه النتيجة المرتبطة بالقمع بياناً، في حال الأزهر، فيقول في مقال لاحق:

«وقد أصبح ذلك الأستاذ بالفعل نكالاً لزملائه من رجال الأزهر، فلن يحاول بعد اليوم واحد منهم أن يفكر أو أن يكتب أو أن ينشر رأياً في أمر من أمور الدين، حتى يحسب لمحاكمة الأزهر وعقابه حساباً أي حساب. سيفكر الأزهريون إذن في سطوة الناس قبل أن يفكروا في سطوة الله، وفي عقاب الناس وثوابهم قبل أن يفكروا في ثواب الله وعقابه (. . .) وكذلك يفرض التقليد على الأزهريين فرضاً ويغريهم خوف الفتنة بالتورط في الفتنة. وأي فتنة أشد نكراً وأقبح في حياة الناس أثراً من أن يعتقد الإنسان أنه يرى الحق ثم يكتمه عن الناس، ومن أن يعتقد الإنسان أنه يرى الباطل ثم لا يحذر الناس منه ولا يصدهم عنه، وإنما يخلي بينهم وبين ما هم فيه غير حافل بعواقب هذا التقصير في ذات الله والتفريط في جنبه، لا لشيء إلا لأنه يخشى أن يقدم للمحاكمة أو يؤخذ بالعقاب».

ويمضي طه حسين موضحاً أن هذا كله يقع في القرن العشرين، وفي عهد يعتقد فيه المصريون أنهم قد تخففوا من أثقال الماضي وأوزاره، وتحرروا من قيود الماضي وأغلاله، وتهيأوا لاستقبال حياة جديدة تقدر فيها كرامة النـاس أفراداً وجماعات، لا يحملون على غير ما يريدون ولا يعاقبون على الخطأ الذي لا يعاقب الله عليه. ويؤكد طه حسين أن خطر ذلك عظيم، يتجاوز أستاذ الأزهر والأمور الدينية إلى الأساتذة جميعاً، والأمور المدنية، وينتقل من الكبار إلى الشباب الذين لا بد أن ينسرب القمع إلى أفئدتهم ويتعدى بهم إلى التقليد والمحافظة، دون الاجتهاد وإعمال العقل، والله لا يحب التقليد في أمور الدين ولا أمور الدنيا، فيما يقول طه حسين، لأنه جلّ وعزّ لم يمنح الناس عقولهم عبثاً، ولم يكلفهم التدبر والتفكر إلا وهو يعلم أنهم بطبيعتهم معرضون للخطأ والصواب حين يتفكرون ويتدبرون. ويختتم طه حسين مقاله بأن يتوجه إلى الحكومة بقوله:

«لتصدقني الحكومة أن عليها للدين وللناس واجباً، وأنها تسرف على نفسها

وعلى الناس إذا قصرت أو تأخرت في أداء هذا الواجب وهو أن تحمي الناس من المحاكمة على آرائهم في العلم والدين، ومن عقابهم على الخطأ في العلم والدين أيضاً».

وأحسب أن الإشارة واضحة، من حيث ردّ قمع المؤسسة الدينية (الأزهرية) على قمع المؤسسات المدنية (العسكرية) في علاقة من علاقات المجاورة، التي يسقط فيها كل طرف دلالته على ما يجاوره، وذلك في فعل من أفعال الاحتجاج على القمع الذي أصبح لازمة من لوازم «الدولة التسلطية».

- ٢ -

وما أقصد إليه بالدولة التسلطية لا يختلف عما قصد إليه خلدون النقيب في كتابه المتميز «المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية»، ودراسته التأسيسية عن «الأصول الإجتماعية للدولة التسلطية في المشرق العربي»، فالدولة التسلطية هي الشكل الحديث والمعاصر من الدولة المستبدة، فهي الدولة التي تسعى إلى تحقيق الاحتكار الفعال لمصادر القوة والسلطة في المجتمع لصالح الطبقة أو النخبة الحاكمة. ولكن تتميز عن مثيلتها القديمة بثلاث خصائص جديدة. أولاها أن الدولة التسلطية تحقق احتكار السلطة عن طريق اختراق المجتمع المدني وتحويل مؤسساته إلى تنظيمات تضامنية، تعمل بوصفها امتداداً لأجهزة الدولة. وثانيتها أن هذه الدولة تخترق النظام الاقتصادي وتلحقه بها، سواء عن طريق التأميم أو توسيع القطاع العام والهيمنة البيروقراطية على الحياة الاقتصادية. ولم يُفضِ ذلك إلى الاشتراكية كما يحلم البعض بل أفضى إلى رأسمالية الدولة التابعة التي قامت بالاستيلاء على الفائض الاجتماعي وفائض القيمة بدل الرأسماليين الأفراد، وعلى نحو خضعت معه هذه الدولة إلى تقلبات السوق الرأسمالي العالمي في أسباب معاشها وظلت طرفاً في علاقات اقتصادية وسياسية غير متكافئة مع دول العالم الكبرى. وثالثة هذه الخصائص أن شرعية نظام الحكم في الدولة التسلطية تقوم على استعمال العنف والإرهاب أكثر من الاعتماد على الشرعية التقليدية. ولذلك يقترن النظام السياسي للدولة التسلطية بعدم وجود انتخابات لها معنى، أو عدم وجود تنظيمات مستقلة عن الدولة، وعدم وجود دساتير فاعلة، أو إلغاء الدساتير أو تعليقها أو تأجيل العمل بها، وتجميد الحقوق المدنية أو تعليقها، وتحويل نسبة

عالية من الدخل القومي إلى الإنفاق على الأجهزة القمعية لهذه الدولة.

ويمكن أن نضيف إلى هذه الخصائص خاصية رابعة تتصل بإيديولوجيا هذه الدولة، من حيث ما تنطوي عليه الإيديولوجية، من تأكيد لمعنى «الإجماع» الذي يرتكز إلى ما تراه النخبة الحاكمة، وإقرار معنى «اليقين» الملازم لآراء هذه النخبة، وإلحاح على «مركزية القيادة» التي تدور حول شخص الزعيم الملهم، والتضحية بمبادىء «الحرية» في سبيل قواعد «الوحدة»، وتأسيس التراتب الهرمي بين القيادات والمؤسسات بوصفه الوجه الآخر للتراتب العسكري، ومن ثم إلزام المرؤوس بالطاعة المطلقة للرئيس، في كل مستويات العلاقات الاجتماعية والسياسية، بالمعنى الذي يؤسس «البطريركية» في المجتمع كله.

هذه الخاصية الأخيرة، من حيث علاقتها ببقية الخصائص، هي التي أسهمت، منذ البداية، في صنع الأزمة التي ميزت علاقة ثورة يوليو بالمثقفين، وأكدت توتر النقائض الذي عاق الامتزاج بين ما أسماه محمد حسنين هيكل (في كتابه «أزمة المثقفين» ١٩٦١) «قوة الدفع الثوري» أي النخبة العسكرية الحاكمة من ناحية و«المثقفين» من ناحية مقابلة، إذ لم تنظر النخبة العسكرية إلى المثقفين بوصفهم مشاركين في صنع القرار، منذ البداية، بل بوصفهم خبراء فنيين (تكنوقراط) أو موظفين لا عمل لهم سوى القيام بما توكله إليهم «النخبة» التي تحتكر آليات السلطة وأجهزتها.

ولم يكن من قبيل المصادفة، والأمر كذلك، أن تصطدم «قوة الدفع الثوري» بمجموعات المثقفين المعارضين لها، منذ البداية، وأن تقوم الأجهزة القمعية لهذه القوة بتنفيذ ما يتطلبه مبدأ «الإجماع» من عصف بالخارجين عليه، تحقيقاً لتركيز «السلطة» أو «احتكارها» من ناحية، وإلغاء لمبدأ «الاختلاف» أو «التعدد» من ناحية ثانية. وبدأ الأمر بحل الأحزاب ومصادرة أموالها عام ١٩٥٣، وحظر نشاط الإخوان المسلمين عام ١٩٥٤، واعتقال المعارضين في موجات متعاقبة، تخللت السنوات: ٥٣، ٥٤، ٥٩، ١٩٦٥ . . . إلخ. وفي هذه الموجات تساق ضحايا القمع وشهداؤه من الذين صدر عليهم الحكم بالإعدام، أو الذين ماتوا نتيجة التعذيب في المعتقلات، من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، بعدالة قمعية لم تميّز اتجاهاً عن اتجاه، وعنف قاهر لم يسبق له نظير في تاريخ الدولة المدنية الحديثة في مصر.

ولم يقتصر الأمر على ما قامت به «قوة الدفع الثوري» التي كانت وراء الدولة التسلطية الناصرية، فقد تعدى ذلك إلى غيرها من الدول التسلطية التي انبثقت مع تيار المدّ القوميٍ، والتحرر الوطني، واتخذت صيغاً «بعثية» أو «ناصرية»، أو صيغاً موازية لم تخلُ من معنى التسلّط. وفي موازاة المدّ القومي، وتحقق الأحلام القومية، تولّد لدى مثقفي المشروع القومي نفسه شعور متناقض، ينطوي على الرضى بما أنجزته دولة المشروع من تحرير للوطن، وعلى السخط بسبب ما لم تحققه من تحرير للمواطن. أما مثقفو الاتجاهات المغايرة فقد أجبروا على الصمت، أو الكتابة الرمزية التي هي نوع آخر من الصمت. ولم ينج أحد من الاعتقال أو الإيقاف عن العمل أو الفصل التعسفي، أو غير ذلك من أشكال القمع الذي تعددت هيئاته.

وارتفع مدّ الكتابة الرمزية لمراوغة أشكال القمع، فلا بد للمصدور أن ينفث، منذ أن كتب يحيى حقي «صح النوم»، ليحذر من سطوة «الأستاذ»، وكتب صلاح عبد الصبور عن عودة ذي الوجه الكئيب، بعد أزمة الديمقراطية الأولى عام ١٩٥٤. وأخذت مؤسسات الإبداع الفكري والفني تعمل في سياق مختلف، بعد أن اخترقتها الدولة بإعادة تنظيمها واحتكارها بالكامل، وذلك لينتقل مبدأ «الإجماع» من «قوة الدفع الثوري» إلى مختلف قوى الفكر، ومن مؤسسة السلطة إلى مؤسسات العلم والثقافة والتعليم والإعلام، فدخل الفكر والعلم والثقافة والإبداع مرحلة مغايرة. وأصبح على الجميع أن ينصاعوا إلى «الأستاذ» الذي رمز إليه «يحيى حقي»، في «صح النوم»، والذي تنتهي به الرواية، وهو يقف مهيباً، صامتاً «وقفة الجندي الصارم» ويمد يده إلى الراوي قائلاً: «إني أنتظر منك أن تقوم بواجبك»، وذلك بعد أن فاجأ الأستاذ هذا الراوي بقوله:

«ستذكرني - وهل أنا غافل؟! - بالتسامح والانتباه لحقوق الفرد كإنسان حي قبل أن يكون حجراً مسخراً في بناء المجتمع، والتفريق بين إيمانك بأن رأيك صواب، وبين إيمانك بأنه كل الصواب، وأن الإخلاص وصواب الرأي توأمان ولكنهما توأمان غير ملتصقين».

ولكن الحقيقة أن «الأستاذ» غفل عما حاول أن يذكّره به «المثقف» المتخفي وراء قناع الراوي في «صح النوم»، وكل الأقنعة المماثلة، وظلت «قوة الدفع

الثوري» في مسارها الذي ناقض هدفها، وسلبها طاقتها، وصدم التنوير، وحال دون اندفاعه الطبيعي إلى مصبه الذي قصد إليه منذ بدايته.

- ٣ -

وعندئذ، بدأت محنة التنوير، ودخل زمن انحساره، وبدا كما لو كان يتخذ مساراً هابطاً، استجابة إلى ما وقع في محيطه الخارجي، حين استبدل الصوت الواحد بالأصوات المتعددة، ولغة الاتهام بلغة الحوار، وأهل الثقة بأهل الخبرة، والضابط بالعالم، والزعيم الأوحد بالمفكرين، والمهيب الركن بالمنظرين، والفرد بمجموع الأمة، والحزب الواحد بالأحزاب المتعددة، والأحكام العرفية بالأحكام الدستورية، والقاضي العسكري بالقاضي الطبيعي، والوشاية السرية بالاختلاف المعلن. وبدأت، منذ أزمة مارس ١٩٥٤، مأثرة القرارات التاريخية التي طردت العشرات من أساتذة الجامعة المصرية، فلم يتحرك رؤساء الجامعات (المعينون بقرار) أو يتذكروا ما فعله سلفهم الجليل لطفي السيد، ودون أن تحتج مجالس الكليات، أو يكتب أعضاؤها معبرين عن آرائهم. وهي القرارات نفسها التي طردت كتاب الصحافة من صحفهم، والقضاة من مناصبهم، والكتاب من وظائفهم، دون أن يجرؤ أحد على الاحتجاج، وأغلقت الصحف والمجلات المعارضة، وحجرت حرية إصدار الصحافة إلا على من يملك السلطة، وألقت في المعتقلات بالمبدعين والمفكرين من كل الاتجاهات، فأصبحت أبوابها مفتوحة كالجرح الذي لا يلتئم في صدر الأمة، والعنف مشرع كالسيف المسلط، يفضي إلى الموت الفعلي أو الخوف، فيغدو الوطن الجمر سجناً يتهدد الجميع بالاتهام المنسرب في الهواء.

ولا يستطيع أحد أن ينفي الإيجابيات الكبرى التي حققتها دولة المشروع القومي في جوانبها التي ارتبطت بتحقيق استقلال الوطن من الاستعمار التقليدي، وتحرير الفلاح من ظلم الملاك الكبار والعمل على «تذويب» (؟) الفوارق بين الطبقات، وتطوير البنية الأساسية للمجتمع الحديث، وتوسيع القطاع العام، وتأميم الرأسمال الأجنبي، ومجانية التعليم، ونشر الجامعات، وتطوير أجهزة الثقافة، ورفع مستوى العمال. . . إلخ. ولكن العمل على تجسيد حلمي «الوحدة» و «الاشتراكية» في غيبة «الحرية» وأد حلم الوحدة منذ ابتدائه، ومسخ الاشتراكية إلى «رأسمالية دولة»، وجعل من دولة المشروع القومي نفسها دولة تسلطية، يتحرك القمع من

داخل بنيتها، وينطلق من صميم عناصرها التكوينية.

ولم يتوقف الأمر على ما ولدته هذه الدولة من قمع، أو مارسته من عنف، على المواطنين الذين تحولوا إلى رعايا، فإن هذا القمع، بدوره، عكس بنيته الوظيفية على وعي مؤيدي دولة المشروع القومي ومعارضيها على السواء. وبدا الأمر كما لو كان القمع ينعكس على من يقع عليه، فيتمثله ليغدو بعض تكوينه، ويصدر منه كما لو كان بعض طبعه. وفي الوقت نفسه، يعيد المقموع إنتاج القمع ويسلطه على نفسه، ويطلقه على غيره، بالمعنى الذي يتحول بالمقموع إلى قامع، وبالمفعول إلى فاعل، في تراجيديا الإخوة الأعداء من المقتولين القتلة. وقد عبر أحد أبطال يوسف إدريس عن الحال الأولى تعبيراً دالاً، حين قال الراوي (في «العسكري الأسود» ١٩٦١):

«وماذا يفعل الإرهاب أكثر من أن ينجح في جعل كل منا يتولى إرهاب نفسه بنفسه، فيقوم هو بإسكاتها وإخضاعها للأمر الواقع الرهيب»؟!

وكان ذلك في العام نفسه الذي قال فيه صلاح عبد الصبور (في « الظل والصليب»):

هذا زمن الحق الضائع
لا يعرف فيه مقتول من قاتله ومتى قتله
ورؤوس الناس على جثث الحيوانات
ورؤوس الحيوانات على جثث الناس
فتحسس رأسك
فتحسس رأسك».

وكان ذلك، أيضاً، في العام الذي كانت فيه المعتقلات لا زالت مغلقة على من فيها، ولم يكن يتردد خارجها سوى خطاب واحد متكرر الرجع، يؤكد أصداء «أصولية» الخطاب التي تحولت إلى عنصر تكويني ملازم لكل أنواع الخطاب السائد في دولة المشروع القومي. يستوي في ذلك خطاب الدولة، وخطاب المجموعات المتضامنة أو الموازية التي انعكس عليها القمع، فتشربته وتمثلته، وأعادت إنتاجه،

وشعّ منها على غيرها، فانطوت علاقات إنتاج الخطاب على كل ما يولّد «الأصولية».

وتقوم هذه «الأصولية» على أن لكل منطوقات المعرفة السياسية والاجتماعية والفكرية أصلاً واحداً، تنطلق منه كما تنطلق المعلولات من علتها المتحدة، ليعكس كل منطوق الملامح المائزة لعلته، بالقدر الذي يتشابه مع بقية المنطوقات في البنية والوظيفة، ما ظلت كلها راجعة إلى العلة نفسها. وتتحرك كل المنطوقات في اتجاه واحد، في حركة محددة سلفاً، من المرسل الواحد الأحد الذي يشبه العلة الأولى في يقينية معرفته إلى المستقبلين المتعددين الذين لا بد أن يتلقوا الرسالة بالتصديق والقبول والإذعان. وإذ تتحرك المنطوقات حركة أحادية الاتجاه من مرسلها إلى مستقبلها، فإن العلاقة بين المرسل والمستقبل علاقة أعلى بأدنى، أو علاقة إملاء وتوجيه لا علاقة حوار أو بحث مشترك، فالرسالة التي يؤديها المنطوق، في حركته من المرسل الأعلى إلى المستقبل الأدنى، رسالة معرفة منجزة، مكتملة سلفاً، سباقة الصنع، أحادية المعنى، لا إسهام لمن يستقبلها في صنعها، ولا قدرة له على تغييرها. ولأنها رسالة تنطوي على يقينية ثبوتية، وتسقط يقينيتها على من ينطقها، فإن تردد من يتلقاها في الاستجابة إلى معناها، أو تشككه في مدى سلامة رسالتها، لا يعني سوى المعصية التي تسم صاحبها بخيانة العهد، أو الانحراف عن الحقيقة التي يحتكرها من يرسل الرسالة.

وبقدر ما تستبعد هذه «الأصولية» منطق الحوار في الممارسات الخطابية، وتثبت الصواب والحق والحقيقة في جانب المرسل دائماً، فإنها تؤسس عنف الممارسة الخطابية، في التعامل مع المستقبل الذي يظل مهدداً بسيف الاتهام في حال السؤال، ووصمة الخيانة والعمالة والعداء للقومية في حال الخالفة. وذلك في الآلية نفسها التي يعيد بها المستقبل إنتاج عنف الممارسة الخطابية، فيمارسها على غيره، بدوره، بالمعنى الذي يكرر به المعلول صفات العلة التي حدّدت هويته.

وفي سياق هذا العنف المنعكس الذي يقلب المنفعل به إلى فاعل له، واجه التنوير محنته الكبرى التي لم يواجه مثلها، منذ أن ترجم رفاعة الطهطاوي عام ١٨٣٠ «الشرطة» La Sharte الفرنسية ليؤكد أن الحرية والعدل من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد. وينظم في ذلك ما يبدو كأنه نبوءة متكررة على ما وقع،

مرات، في حوالي قرن من الزمان، خصوصاً حين قال:

تـروم ولاة الجور نصـراً على العـدا — وهيهـات يلقى النصـر غيـر مصيب
وكيف يـروم النصـر من كـان خلفـه — سـهـام دعـاء مـن قِـسـى قـلوب

وتزايدت محنة التنوير بما انطوى عليه المشروع القومي من وعي متوجس للأنا في علاقاتها بالآخر الأجنبي، وهو وعي توتر ما بين نقيضي البحث عن خصوصية في جانب والانغلاق على نزعة عرقية في جانب آخر. وبدل المضي في البراح الإنساني الذي يفضي إليه التنوير بالضرورة، أو الانتماء إلى «الوحدة العقلية للجنس البشري» التي أكّدها جيل طه حسين وأساتذته وتلامذته على السواء، كان الإلحاح على ما يؤكد «الهوية القومية» أو «وحدة الثقافة القومية»، بحثاً عن وحدة أحادية البعد (مونولوجية) لا تعرف الحوار أو التنوع أو التباين أو التكافؤ بين الأطراف، بل الصوت الذي ينطقه الزعيم الواحد، أو تجلياته الصغرى في كل مجالات الخطاب ومستوياته، في العاصمة الواحدة أو المركز الذي لا بد أن تدور في فلكه كل الأطراف، ويتحرك فيه الخطاب حركة أحادية الاتجاه: أفقياً من الواحد إلى المجموع، ورأسياً من الأعلى إلى الأدنى.

وقد أضافت هذه الحركة إلى القمع حضوراً أوسع، يمتد من المحيط إلى الخليج. ولزم عنها خطاب موحّد، يومىء إلى وطن عربي واحد، شعب عربي واحد، جيش عربي واحد، فكر عربي واحد، إبداع عربي واحد، زعيم عربي واحد. وقد انسربت آليات هذا الخطاب إلى علاقة الثقافة القومية بالثقافة الإنسانية، فانكسر الحلم التنويري الذي ظل طه حسين يحلم به، حتى في عصر الدولة القومية، عندما كتب:

«على الأمة العربية عامة والأمة المصرية خاصة... أن تكون أمة إنسانية بأوسع معاني هذه الكلمة وأعمقها، فتأخذ من الإنسانية كلها وتعطي الإنسانية كلها. وتؤدي بذلك ما فرض عليها من الحق فتصبح مؤثرة في غيرها ومتأثرة بغيرها».

وضاع التنوير في شراك الثنائيات المتضادة التي نسجتها الأجهزة الإيديولوجية للدولة التسلطية للمشروع القومي، والتي لم تنفك تناقضاتها بمجاورة «الأصالة

والمعاصرة» التي ترددت طويلاً على ألسنة الكتاب، فاستغرقتنا تقابلات الأنا/الآخر، والشرق/الغرب، والوطني/الإنساني، والقومي/الليبرالي، والرأي/الرأي الآخر، والوحدة/التنوع، المركز/الأطراف. واقترن تقبل الطرف الأول من كل هذه الثنائيات بالتضاد الحتمي مع الطرف الثاني الذي يواجه نقيضه، أو يعاديه العداء الواقع بين الشعب/أعداء الشعب. وذلك في سياق أحال قوى الشعب إلى أعداء للشعب، فلم يبق من الدولة إلا عمال السلطان الذين طاردوا الصدق من القلب، فما عاد لسان ينطق بسوى الكذب، فيما قال الفتى مهران (قناع عبد الرحمن الشرقاوي عام ١٩٦٥) الذي أكمل رسالته إلى السلطان بقوله:

«وهذا كله من حصاد الخوف... هذا الخوف منك
يجعل الناس كأعواد تردد
كل ما ينفخ فيها من عبارات الولاء.
إن هذا الخوف منك... هو لن يهدم غيرك.
فاعتراض صارخ ممن يحبك
لهو خير ألف مرة، من رضا كاظم غيظ يرهبك».

وكان ذلك قبل عام ونصف تقريباً من كارثة العام السابع والستين.

- ٤ -

وكان نتيجة القمع الذي أنتجته الدولة التسلطية أن انقلبت بنية الثقافة إلى بنية أحادية الجانب لا تعرف الحوار، ولا الصراع بين الأفكار، ولا التفاعل بين الاتجاهات والتيارات. وغابت المعارك الفكرية الكبرى التي دارت في المراحل السابقة، بين الأفندي التنويري والشيخ المستنير، أو بين دعاة التنوير أنفسهم. واختفت المناظرات بين ممثلي التيارات المختلفة. وأسهم احتكار الدولة لأجهزة الإعلام، ومؤسسات الثقافة، بعد تأميم الصحافة ودور النشر، في تغليب الرأي الواحد على الآراء المخالفة. وانسربت لغة الاتهام، والوشاية، والاستعانة بالسلطة أو استعدائها على الأطراف المقابلة، فيما كان يمكن أن يكون بداية للحوار أو التفاعل بين الأفكار. وغدا بروز اتجاه بعينه، أو عدم بروزه، في الحياة الثقافية، مرتبطاً برضا الدولة أو عدم رضاها عن هذا الاتجاه. وتقلب المثقفون ما بين حالي

الرضا والسخط: من زنزانة المعتقل إلى مقاعد مجالس إدارات المؤسسات الإعلامية والثقافية والعكس، أو من نعمة الكتابة والنشر في الصحف والمجلات إلى جحيم الحرمان بالمنع من النشر أو الفصل من العمل.

وعرفت الثقافة المصرية الهجرات الجماعية للمثقفين من كل الاتجاهات، لأول مرة، منذ أعقاب الأزمة الأولى للديمقراطية عام ١٩٤٥. وبعد أن كانت الثقافة المصرية تستضيف اللائذين بها، من مختلف الأقطار العربية، غدت الأقلام المصرية في هجرة (دائمة)، وصلت إلى ذروتها في المرحلة الساداتية. وكما انتقل مركز النشر من القاهرة إلى بيروت، فيما قال طه حسين نفسه في منتصف الخمسينيات، أخذت الأقلام في الهجرة إلى خارج الوطن، حتى لو بقيت داخله. وتبع ذلك هجرة العقول التي تصاعدت معدلاتها بعد كارثة ١٩٦٧ ووصلت إلى ذروتها في المرحلة الساداتية. وكان في ذلك ما أدى إلى أن تفقد «المجلة» الثقافية المصرية و «الكتاب» المصري مكانتهما التقليدية، فتركها كل منهما إلى ما زاحمهما من مجلات وكتب أخرى من خارج الوطن. وشيئاً فشيئاً تحول المثقف المصري إلى مثقف مغترب في المكان مرتحل كعمال التراحيل الذين ينتقلون من مكان إلى آخر، في هجرات موسمية، مؤقتة أو دائمة، سعياً وراء رزق أفضل، أو منبر أكثر تحرراً.

ويبدو المشهد كما لو كانت الأجهزة التعليمية والتثقيفية (من بين الأجهزة الإيديولوجية للدولة) أعجز من أن تقوم بتنشئة مثقف تنويري، عقلاني، أو حتى إعادة إنتاج تنوير الماضي، أو التواصل معه بوصفه نقطة ابتداء، خصوصاً بعد أن أسقطت الأجهزة الإيديولوجية للدولة طابعها الانقلابي على «التاريخ»، وأغرقت التاريخ القومي للاستنارة في بحور النسيان، وصورت التاريخ للشباب كما لو كان كل شيء موجب قد بدأ مع صباح الثالث والعشرين من يوليو ١٩٥٢ الذي أصبح فجر العالم السعيد للأجيال الجديدة، فخرجت هذه الأجيال منفصلة عن تراثها التنويري، ملتصقة بحاضرها القمعي، مستجيبة إلى أجهزتها التي تثبّت خطابها الأصولي.

ورغم ذلك، قام الجيل السابق على الثالث والعشرين من يوليو بحمل ما استطاع من عبء، وساعده على ذلك الجيل الذي بدأ في الكتابة مع مطالع الخمسينيات. ولكن مما يلفت الانتباه أن هذا الجيل وذاك أخذا يتوغلان، شيئاً

فشيئاً، في التعبير الرمزي الذي غدا بديلاً عن الصمت. هكذا، انتقل توفيق الحكيم من «أهل الكهف» إلى «السلطان الحائر». وانتقل نجيب محفوظ من «نقد المجتمع القديم» إلى «رمزيات» (اليجوريات) العهد الجديد، ابتداءً من «أولاد حارتنا» التي لا تفلت تسلط «الجبلاوي» لحظة إلى «اللص والكلاب» و«السمان والخريف» و«ثرثرة فوق النيل»... الخ. وانتقل يوسف إدريس من حلم البطل الشعبي في «قصة حب» واليوتوبيا المبهجة للصول فرحات في «جمهورية فرحات» إلى التمرد القاتم في «قصة ذي الصوت النحيل» والقدرية المتشائمة في «الفرافير» والعبثية في «المهزلة الأرضية» وعنف القمع في «المخططين»، وذلك في موازاة «العملية الكبرى» وغيرها من الأليجوريات. وانتقل صلاح عبد الصبور من «حياتي وعود» إلى «عودة ذي الوجه الكئيب» (المنشورة في يونيو ١٩٥٤) صاحب «الأنف المقوس» و«المشية التياهة»، وذلك قبل عشر سنوات على الأقل من «مأساة الحلاج» و«مسافر ليل»، وقبل أن يصل إلى «بعد أن يموت الملك». وأخيراً، انتقل أحمد عبد المعطي حجازي من «أغنية الاتحاد الاشتراكي العربي» إلى «مرثية للعمر الجميل» بعد أن أدرك، متأخراً، أنه لم يعد من مجد هذه البلاد غير حانة:

ولم يبق من الدولة إلا رجل الشرطة
يستعرض في الضوء الأخير
ظله الطويل تارة
وظلّه القصير.

وقُلْ الأمر نفسه عن ألفريد فرج وميخائيل رومان ومحمود دياب وعلي سالم وغيرهم كثير. فاللافت للانتباه أن مستويات الرمزية في الأدب العربي، في مصر، كما كانت في الأدب العربي قديماً، تسير في تناسب طردي مع ارتفاع معدلات القمع الذي مارسته الدولة على المواطنين. وعندما انتهى الأمر بهذه الدولة إلى كارثة ١٩٦٧ ازدوجت «الرمزية» و«العبثية»، وانسربت كلتاهما في الانتاج الأدبي للأجيال الجديدة التي بدأت الكتابة مهوّسة بما حدث في العام السابع والستين، وقبل أن يكتب إبراهيم عبد المجيد روايته الأولى «في الصيف السابع والستين».

وعندما يتأمل المرء استجابة الأدب إلى قمع الدولة التسلطية للمشروع القومي، في مصر، لن يجد علاقة تناسب طردي بين هيمنة الرمز وتصاعد القمع

فحسب بل يجد أن المؤسسة الأدبية الهامشية، المعارضة، كانت تستجيب استجابة التمرد الذي يستفز الطاقات المبدعة، ويدفعها إلى التحدي، فتراوغ القمع بالرمز، لتوصل رسائلها المضادة إلى المتلقين، في خطاب أدبي هامشي، هيمن على مدلولاته دال الحرية. وإذا كانت الأعمال الأدبية الرمزية قد تحولت إلى أشكال من المقاومة الإبداعية، فإن هذه الأعمال حاولت تدمير أسطورة «التسلط» بأسطورة الإبداع، في المجال الأدبي المحدود، الهامشي، الذي تحركت فيه، فخلعت عن عنف الدوائر التسلطية براثنه، وقامت بتعريته في مرايا الكتابة. وما لبثت هذه الأعمال أن استغلت ضعف القبضة الحديدية لهذه الدولة، في أعقاب كارثة العام السابع والستين، والانفراجة التي صحبت بداية المرحلة الساداتية، فقامت بتحويل القمع الذي مورس على مبدعيها إلى موضوع لها، وجعلت من فاعلي القمع مفعولات لإبداعها فأصبح «السجن» و «المسجون» و «أجهزة القمع» في المعتقل السياسي و «المباحث» وعمليات التعذيب موضوعاً تنجذب إليه الكتابة كما تنجذب الفراشات إلى النار. وأصبح رجل الأمن: «المخبر» و «كبير البصاصين» و «العسس» و «السجان» . . . إلخ. مفعولات الكتابة، يناوشها الإبداع ليدين فعلها، وتسمرها اللغة في الذاكرة لتحفر فعلها في التاريخ، حتى لا يتكرر. وذلك في سياق أنتج أمثال، «الزيني بركات» لجمال الغيطاني، ودفع أمل دنقل إلى أن يكتب صلاته التي تقول:

«أبانا الذي في المباحث. نحن رعاياك. باق لك الجبروت. وباق لنا الملكوت. وباق لمن تحرس الرهبوت».

وفي هذا السياق نفسه، تحولت «السيرة الذاتية» من نوع أدبي يضع «الأنا» في مواجهة ما يعوق تطلعها إلى التقدم، على نحو ما رأينا في «الأيام» لطه حسين، إلى نوع أدبي يسترجع لحظات القمع التي لا تفلتها الذاكرة، فيضع الأنا في مواجهة جلاديها، وتغدو السيرة الذاتية ذكريات مريرة لما حدث في «معتقل أبو زعبل» (إلهامي سيف النصر) حيث تصادم «شيوعيون وناصريون» (فتحي عبد الفتاح) وتسارع ركض «الأقدام العارية» (طاهر عبد الحكيم) صوب «البوابة السوداء» (أحمد رائف). وإذا توقف إيقاع الركض اختلست الأصابع الدقائق لتكتب «رسائل الحب والحزن والثورة» (عبد العظيم أنيس) أو «رسائل سجين سياسي إلى حبيبته» (مصطفى طيبة)

أو «مذكراتي في سجن النساء» (نوال السعداوي) أو تكتب هذه الأصابع عن «السجن» الذي أصبح «دمعتين ووردة» (فريدة النقاش).

ولكن إذا كان القمع قد فجرّ في الأدب طاقة التحدي، وقدرات الرمز على المواجهة، ومراوغة «العبث» في التوصل، فإن الأمر لم يكن كذلك في «الفكر»، فأسطورة الأدب يمكن أن تواجه أسطورة القمع، بما تنطوي عليه من شعائر ديونيسية، وفانتازيات أورفية، ومراوغات أليجورية. ولكن عالم الفكر بما يلازمه من وضوح أبولوني، وحسم عقلاني، أو تساؤل مباشر، أو بحث هادىء، لا يستطيع أن يبدع في علاقات القمع. فإبداع الفكر مرتبط بمناخ الحرية، وإمكان المخالفة والمغايرة، والخروج على القواعد الموضوعة، ومن ثم تقبل طرح السؤال الذي يزلزل الإجماع، ويعصف بالتراتب، ويدمر احتكار المعرفة، فالفكر فعل مناقض للقمع بالضرورة، وحضور أحدهما نفي لحضور الآخر بداهة. ومن هنا، ظل الإبداع الرمزي للأدب يتناسب تناسباً طردياً مع اطراد خطى الدولة التسلطية في القمع، وظل الفكر يتناسب تناسباً عكسياً مع الاطراد نفسه.

وساعد على ذلك أن الجامعة، المجال الحقيقي لإبداع الفكر، قد اخترقتها الأجهزة القمعية للدولة التسلطية، مع قرارات طرد الأساتذة، ومع قوانين تنظيم الجامعات التي أسلمت زمامها إلى غيرها. وما بين طرد أكثر من خمسين أستاذاً عام ١٩٥٤ وأكثر من ستين أستاذاً عام ١٩٨١، تحولت الجامعة من مؤسسة مستقلة، حرة، من مؤسسات البحث العلمي، إلى مؤسسة تابعة، مذعنة، تستجيب إلى أية إشارة من خارجها. وتترجم التراتب القمعي في المجتمع إلى بطريركية عمرية في مجال المعرفة، واحتكارات نفعية في مجال العلم، ومجموعات تبريرية شارحة لقرارات الدولة في علاقتها بالمواطنين. وحين نظرت هذه الجامعة إلى صانعي الأسئلة من أساتذتها باسترابة المستريبين، وإلى الخارجين على الإجماع بنظرة الاتهام، وإلى تمرد الطلاب وقلقهم بعين النفور وقرار التأديب، تنكرت هذه الجامعة لماضيها، ونسيت التقاليد التي زرعها لطفي السيد وطه حسين ومصطفى عبد الرازق وأحمد أمين ومصطفى مشرفة وغيرهم.

وعندما وجد «المفكر» نفسه عارياً من الحماية، ووجد «الوعي الضدي» نفسه مقموعاً، داخل الجامعة وخارجها، وحيداً في حضرة الواحد ـ الجهاز القمعي

للدولة، توقف المفكر عن الإبداع، وتنازل الوعي الضدي عن «ضديته»، واستبدل بسوء عاقبتها أمان «الإذعان»، واتجه المفكر إلى التبرير والمهادنة، واتجه الوعي إلى الهجرة حيث المال أو الأمان. وجنح العقل المتمرد إلى الصمت عن الكلام، الصمت بالمعنى الذي قصد إليه صلاح عبد الصبور، حين قال:

«اللفظ حجرْ.
اللفظ منّية.
فإذا ركبت كلاماً فوق كلام،
من بينهما استولدت كلامْ
لرأيت الدنيا مولوداً بشعاً،
وتمنيت الموتْ
أرجوكْ،
الصمتَ،
الصمتْ».

والقلة القليلة التي تأبت على الصمت، على اختلاف اتجاهاتها، وظلت محافظة على ما انطوت عليه من «وعي ضدي»، فرض عليها أن تقضي أجمل سني العمر وراء الأسوار، في المعتقلات، وتنتقل من سجن الداخل إلى سجن الخارج، والعكس، فلم تجد مجالاً لتطوير أطروحاتها، وتعميق فرضياتها، وتأصيل نظرياتها، أو حتى متابعة الفكر العالمي في انقطاعاته المعرفية المتلاحقة.

ولم تكن النتيجة ضياع الوعي الذي تحدث عنه توفيق الحكيم في كتابه «عودة الوعي» بل «إخفاق النخبة المفكرة المصرية» الذي تحدث عنه عبد الله العروي، مطالباً بتحليله دون تسامح، وبلا تشف، لأن الكارثة المصرية كارثة العرب جميعاً، فيما قال العروي في تقديم الطبعة العربية لكتابه «الإيديولوجيا العربية المعاصرة» التي صدرت بعد النكسة.

- ٥ -

ولقد كتب عبد الله العروي مقدمة الترجمة العربية من كتابه في يوليو ١٩٧٠، بعد ثلاثة أعوام من «النكسة» وقبل شهر واحد من وقف إطلاق النار بين مصر

وإسرائيل، حسب خطة روجرز، وقبل شهرين من أيلول الأسود، وموت جمال عبد الناصر، وبداية عهد السادات، ومن ثم صعود ما أطلق عليه لطفي الخولي - ذات يوم - اسم «الساداتية» في مقابل «الناصرية». وكانت التسمية الجديدة علامة على مرحلة أخرى من مراحل الدولة التسلطية التي استبدلت بشعار «الاشتراكية العربية» «الاشتراكية الديمقراطية»، فانتهى الأمر بها إلى إضاعة «الديمقراطية» بعد أن أضاعت الناصرية حلم الاشتراكية. ورغم أن «الساداتية» حاولت أن تعيد ترتيب الثنائيات الضدية للناصرية، وتخرج من بعض استقطاباتها العدائية، وتنفتح على الآخر «الأمريكي» الذي وجدت لديه كل أوراق المستقبل، فإنها ورثت عن «الناصرية» بنية الدولة التسلطية نفسها، كما ورثت بنية التقابلات الثنائية نفسها، تلك التقابلات التي ظلت تميز بين أهل الثقة وأهل الخبرة، والرأي والرأي الآخر، و «رب الأسرة» وبقية أفرادها على المستوى البطريركي نفسه.

ولقد عملت الأبنية الجديدة، بعد تعديل أصولها القديمة تعديلاً كمياً فحسب، على تشجيع «الإسلام السياسي» في مصر، وغضت النظر عن تصاعد هيمنة خطابه، في سياق العداء المشترك للناصرية. وإذا كان التصاعد الدال في استخدام «الحجاب» وإعفاء اللحى علامة (سميوطيقية) على اتساع دائرة الاستجابة إلى هذا الخطاب، منذ السبعينيات، فإن في معاني «إعفاء اللحى» معنى مماثلاً لمعنى الحجاب، بما ينطوي عليه من دلالة «الستر» و «الوقاية» و «الإخفاء» و «التميز»، أي كل ما يحول بين «الأنا» و «الغير»، أو يحمي «الأنا» من حضور «الغير»، في علاقة تتضمن الاسترابة القبْلية، والتوجس المسبق، والمصادرة التي تتخوف من أي انفتاح على «الآخر»، أياً كان ما يندرج تحت مسماه. هذه الدلالة نفسها غير بعيدة عن المدلولات التي ينطقها خطاب الإسلام السياسي الذي لا يبعد كثيراً في أصوليته عن أصولية خطاب الدولة التسلطية، والذي وجد ما يناصره في «البترو إسلام» أو «إسلام النفط» الذي قامت بتصديره دول مجلس التعاون الخليجي التي غدت مؤثرة بوفرتها الدولارية، خصوصاً بعد حرب اكتوبر ١٩٧٣، والتي حاولت أن تستبدل بمشروعها السياسي الاجتماعي الخاص المشروع القومي العام، أو - على الأقل - تستبعد خطره عليها، في سياق أزمة اقتصادية طاحنة، خلفتها دول المشروع القومي التسلطية لشعوبها العربية، في مصر وغيرها من الأقطار المشرقية والمغربية.

هكذا، وصلتنا أصداء «إسلام النفطِ» الذي لا يجاوز منطق التأويل الحنبلي لبعض الأصول الاعتقادية بما يحقق مصالح الدولة التسلطية (التقليدية) في الخليج، والذي تآلف مع أصولية «الإسلام السياسي» التي أخذت تتسع بقواعدها بعد أن توهم المشروع الساداتي أنها نصيره وأداته في القضاء على فلول التقدميين وشراذم القوميين وبقايا الناصريين، فقضت رصاصاتها على رأس المشروع نفسه، في مفتتح ميلودراما الرصاصات بدل الكلمات، والضرب بالجنازير بدل المواجهة بالحوار.

وقد تآلف التأويل الأول لإسلام النفط مع التأويل الثاني للإسلام السياسي، من حيث الهدف والآليات التنظيمية والأنساق الخطابية مع الأصولية الشيعية التي ارتفع إيقاع خطابها واتسع مجاله، مع وصول الخميني إلى السلطة في إيران. وعمل على تأسيس هذا التآلف تشابه البنية المركزية التي تقوم على الطاعة بالمعنى الشيعي (الإمامي) الذي لا يختلف كيفياً عن الاتباع اللازم للفقيه النقلي، في معنى «التقليد» الحنبلي الأشعري، وذلك في سياق يحوّل المواطنين إلى اتباع طائعين، مصدقين للفقيه، أو للنخبة الدينية الجديدة (أمراء الجماعة) التي تزعم أن تأويلها هو التأويل الأوحد للدين، وتطابق بين نصوصها التأويلية والنص الأول للإسلام، إلى الدرجة التي تسقط تأويلها على الأصل، كما لو كان صوتها صوته، وتفسيرها شريعته، ومصالحها نواهيه.

وفي هـذا السياق الجديد، سـاد خطاب التأويل الديني المتعـدد الفاعلين والمنتجين. وأسهم في انتشاره السقوط المأساوي المدوّي لدولة المشروع القومي التسلطية. وأكدّت سطوته ثروات النفط وبريق ذهبه الأسود. وبقدر ما استند هذا الخطاب، في توسيع مجاله، إلى الأصول النقلية المضادة للعقل، في تراثنا، فإن المجموعات المنتجة له أفادت من تزايد نسبة الأمية في الكثير من أقطار الوطن العربي، والأزمات الاقتصادية المتصاعدة التي طحنت المواطن العربي، ومناخ التغيير العالمي المتسارع الإيقاع الذي قلب النظريات الكبرى (القديمة؟!) رأساً على عقب، وأخيراً نظرة الرعاية التي تنظر بها «مؤسسات» الدول التسلطية إلى هذه المجموعات، ما ظلت بعيدة عن الاصطدام بها. والواقع أن مؤسسات تلك الدول تتعامل مع هذه المجموعات تعاملاً يتضمن قدراً لافتاً من المفارقة، فهي تعاملها في حُنّو عندما تحتاج إليها، وتقمعها في عنف عندما تشعر بخطرها، وتحارب خطابها

بمثيله الذي ينطوي على الأصولية نفسها في كل الأحوال.

وإذ يحاول مشروع الدولة الدينية، الصاعد في هذه السنوات، أن يحل محل دولة المشروع القومي، أو دوله التسلطية تحديداً، فإنه يستبدل بتسلطيتها تسلطيته وبآلياتها القمعية آلياته الإرهابية التي تلقي بالمعارضين جميعاً في حمأة «الجاهلية» التي لا تتباعد عن «تكفير» المخالفين من الزنادقة أو المبتدعة المحدثين. ويستبدل هذا المشروع بالهوية القومية التي تتسع لكل الأديان الهوية الإسلامية التي يبنيها منتجو خطاب هذا المشروع على أحادية التأويل الديني، فتجاوز هذه الهوية الوحيدة البعد معنى الشعور الوطني والانتماء القومي، بل تعاديهما معاداة النقيض لنقيضه. وتستبدل بمعنى الدولة المدنية الحديثة معنى الدولة الطائفية العرقية، التي لا تعرف المساواة بين المواطنين أو الفصل بين السلطات، التي تقوم بقمع المخالفين لها في التأويل، وتهميش المختلفين عنها في العقيدة. ويختفي الحوار ليحل محله الصوت الواحد الذي يمتد أفقياً من الفرد (الشيخ بدل الزعيم) إلى المجموع (الاتباع بدل المواطنين) ويمتد رأسياً من الأعلى، حيث مصدر المعرفة المؤولة، إلى الأدنى، حيث العوام (المستقبلون) الذين يتلقون المعرفة اتبّاعاً ويمارسونها تقليداً، والذين لا بد أن يستجيبوا بالتصديق والطاعة وإلا وقعوا في المعصية.

وإذ يستبدل مشروع الدولة الدينية بتسلطية الدولة القومية تسلطيته الجديدة فإنه يستبدل بالتأويل المدني (العسكري) للقمع التأويل الديني، فيؤسس العنف على سند مما يراه بمثابة «الشرع»، ويستبدل بعذاب السجن للمعارضين في الحياة الدنيا اللعنة الأبدية في جحيمي الدنيا والآخرة. بعبارة أخرى، يستبدل مشروع الدولة الدينية بالثنائيات الضدية لدولة المشروع القومي التسلطية ثنائيات مماثلة في البنية الوظيفية والآلية القمعية، مضيفاً عذاب الآخرة إلى عذاب الدنيا، وذلك ليعلو بالاتّباع على الإبداع، وبالتقليد على التفكير، وبالجواب القاطع على السؤال المقلق، وبالتأويل الأوحد على تعدد التفاسير، فينقسم المواطنون إلى فرقة ناجية في مواجهة فرق ضالة، ومسلم (نقلي) في مواجهة مسلم (عقلي)، أو مسلم في مواجهة غير المسلم، على مستوى المجتمع نفسه، فيختفي معنى المواطنة، ويستبدل بالإخاء التربص بين أبناء المجتمع الواحد. وبدل أن يصبح الدين لله والوطن للجميع يصبح الوطن والدين جميعاً لطائفة تحتكر معنى الدين ومصالح الوطن على السواء.

وعندئذ، تختفي وحدة التراث القائم على التنوع بين الاتجاهات، والتعدد في الأديان، كما تختفي وحدة الأمة القائمة على توازن المصالح بين الطبقات، وينقسم التراث، بدوره، إلى تراث مرضي عنه، هو تراث الفرقة الإسلامية الناجية، الأشعرية في الأغلب، في مقابل تراثات الفرق الضالة من المبتدعة والزنادقة والضالين المضلّين (في حالة المشروع النقلي، السنّي) من الشيعة والمعتزلة والفلاسفة والأزارقة والأباضية... إلخ. الفرقة الناجية هي التي تطبع كتبها، وتتناثر مطبوعاتها فوق الأرصفة ومع باعة الجرائد. والفرق الضالة تُحجب كتبها، كي لا يراها المسلم المحجور عليه في معرفته بتراثه، إلى أن يطويها النسيان فلا يذكرها ذاكر. وإذ تتكدس في معارض الكتب مطبوعات من مثل «تلبيس إبليس» و«صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام» و«الإبداع في مضار الابتداع» و«اللباب في فرضية النقاب» و«إلجام العوام عن علم الكلام» أو ترجيح أساليب القرآن على أساليب يونان»... إلخ، تتقلص مؤلفات الكندي والفارابي وابن رشد، فلا يعاد طبعها، أو حتى يستكمل نشرها، وتضيع كتب التوحيدي، وتستقبح كتب ابن عربي، وتحجب كتب فقهاء الأباضية والأزارقة وغيرهم ممن أسهموا في تراث المسلمين. ويغدو التراث القبطي المصري، كغيره من تراث غير المسلمين، تراثاً أجنبياً، غريباً، لا علاقة له بتراث هذه الأمة، ولا يعرف عنه أبناؤها شيئاً. وينطبق ذلك على التراث التنويري، كتب الطهطاوي وفرح أنطون وشبلي شميل واسماعيل مظهر ولطفي السيد، وغيرهم من رموز الاستنارة في تاريخ هذه الأمة. وابحث في المكتبات، حولك، وعند باعة الجرائد، عن كتب أمثال هؤلاء، فلن تجد سوى كتب عن: «العلاج الرباني للسحر والمس الشيطاني» و«عذاب القبر ونعيمه».

وإذ ينتقل معنى الفرقة الناجية من المجموعة إلى المجتمع الواحد في مقابل غيره، يتحول المجتمع كله إلى فرقة ناجية كبيرة في مواجهة المجتمعات الأخرى التي يسقطها التقابل في مهاوي الفرق الضالة، أو تتحول الأمة الإسلامية إلى فرقة ناجية كبرى في مواجهة الأمم الأخرى الضالة، في العالم، فتنتقل الإنسانية من منطق ﴿وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾ [١٣/الحجرات] إلى المنطق الذي صاغه الشافعي - فيما يروي السيوطي - بقوله: «ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس». وعندئذ، تنعزل الأمة

الإسلامية عن التاريخ، وتتقوقع الأمة (العربية؟) في منطق الإبداع الذي هو الوجه الآخر من منطق التبعية.

وإذا يفضي تحقق مشروع الدولة الدينية التسلطية إلى تحول المجتمع الواحد إلى ساحة حرب بين جماعات تكفر بعضها بعضاً (وتتسلط عليها طائفة أو طبقة أو عشيرة أو أسرة، تبرر مصالحها بالتأويل الديني الذي ينتجه فقهاؤها الذين يذبون عن كراسيهم التي نصبوها للترؤس والتجارة بالدين، فيما يصف أمثالهم الكندي في رسالته التي يوضح فيها شرف صناعة الفلسفة الأولى لخليفته المعتصم بالله) فإنه يفضي إلى إلغاء معنى الدولة الحديثة، فلا دستور ولا قانون، ولا فكر ولا إبداع ولا تنوير ولا استنارة، ولا حرية ولا عقلانية، ولا سؤال ولا تفلسف، ولا حرية بحث ولا استقلال جامعة، ولا مساواة ولا فصل بين السلطات، ولا ديمقراطية ولا معارضة، لا شيء سوى الحاكمية لمن يدعيها لنفسه باحتكاره تأويل النصوص الدينية، ويفرضها بأدوات القمع المادي وأساليب القمع الخطابي. وإذا تحقق ذلك فقل على تراث التنوير السلام، وعلى أحلام التقدم العفاء.

- ٦ -

وتلك هي كبرى المحن التي يواجهها التنوير، والتي لا بد أن يجاوزها بأن يواكب مشروعاً جديداً، يفيد من كل أخطاء الماضي، ويستوعب كل متغيرات الحاضر، ويستشرف كل أحلام المستقبل. وتلك مهمة الجميع. وليست مهمة طائفة دون أخرى، ومعركة الجميع بلا تراتب أو احتكار. وأول خطوة فيها هي البداية برفض القمع واحتكار المعرفة، والافتتاح بالحوار واحترام حق المخالفة، فتلك أول درجة من درجات الصعود صوب المستقبل:

الزمن المطلق للإنسان لتحمل حبات الخصب السحرية

وتفرقها في أرحام حدائقنا الجرداء المختومة بالعقم.

الهامش الأول:

تخليص الابريز

ساعدت النهضة العربية التي ارتبطت بتأسيس الدولة الحديثة على ظهور نموذج غير تقليدي من رجل الدين، هو الشيخ العقلاني المستنير الذي غدا مستعداً لمواكبة حركة الدولة الحديثة في خروجها على المفهوم التقليدي القديم للحكم، وتأسيسها معنى المواطنة الذي يتخذ من النموذج الذي طرحته الدولة المدنية الأوروبية مثالاً له في الحقوق والواجبات. وكما واكب ظهور هذا الشيخ تحديث أنظمة التعليم، وعلاقات المثاقفة، ووسائل انتاج المعرفة وتوزيعها، كان حضوره عنصراً فاعلاً في أفق متغير من العلاقة بالآخر في المستويات الثقافية والاجتماعية والسياسية، خصوصاً فيما يتصل بتراكم المعرفة الناتجة عن الترجمة، واتساع الخبرة الناجمة عن المشاهدة والمعايشة، وتغير الوعي الذي أخذ يتمثل مفاهيم الدولة الحديثة ويستوعب معها ضرورة فصل السلطات وأهمية الأنظمة الدستورية التي تقوم على المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات.

ولم يكن من قبيل المصادفة، في سياق تولد هذا النموذج، أن يكتب الشيخ الأزهري رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) كتابه الأول عن «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» في فرنسا، وينتهي منه (عام ١٨٣٠) ويطبعه بعد عودته إلى مصر المحروسة في مطبعة بولاق بالقاهرة (عام ١٨٣٤).

وكان ذلك بعد أربع وثلاثين سنة من صدور أول جريدة عربية في الاسكندرية (في ٦ كانون الأول ١٨٠٠) وإحدى وعشرين سنة من إرسال أول مجموعة من المبعوثين المصريين إلى إيطاليا لدراسة الفنون العسكرية (١٨١٣) واثنتي عشرة سنة من إنشاء مطبعة بولاق (١٩٢٢) وتسع سنوات من إنشاء محمد علي أول مدرسة تجهيزية (ثانوية) وثماني سنوات من إنشاء جريدة الوقائع المصرية (كانون ١٨٢٨).

وكان ذلك، أيضاً، قبل عامين فحسب من إنشاء مدرسة الإدارة والألسن التي أوكل محمد علي الإشراف عليها لرفاعة نفسه (١٨٣٦) وقبل سبع سنوات من ظهور جريدة الوقائع المصرية (١٨٢٨) وست وثلاثين سنة من إنشاء مجلة روضة المدارس (أبريل ١٨٧٠) وثمان وثلاثين سنة من إنشاء أول مدرسة لتعليم البنات (١٨٧٢).

وإذا كان طبع كتاب «تخليص الإبريز» قد تم بعد تسعة وعشرين عاماً من بداية الحكم المطلق لعهد محمد علي (١٨٠٥ - ١٨٤٨) فقد كان عام طبع الكتاب نفسه استهلالاً لمقدمات تغير الحكم المطلق وبدايات أفق الشورى الحديثة، ففي العام نفسه الذي طبع فيه رفاعة كتابه ألّف محمد علي مجلساً اسمه «المجلس العالي» يتشكل من نظار الدواوين ورؤساء المصالح واثنين من ذوي المعرفة بالحسابات واثنين من العلماء يختارهما شيخ الجامع الأزهر، واثنين من التجار يختارهما كبير تجار العاصمة، واثنين من الأعيان عن كل مديرية من مديريات القطر المصري ينتخبهما الأهالي. وبعد ذلك بثلاثة أعوام فحسب أصدر محمد علي (عام ١٨٣٧) قانوناً أساسياً هو «سياستنامة» الذي ضمّنه نظام الحكم في البلاد، مجاراة منه لأنظمة الدولة المدنية الحديثة في أوروبا، ونظّم فيه المصالح الحكومية المختلفة وحدّد اختصاص كل منها. وتضمن قانون السياستنامة بداية النص على حقوق المواطنين، وأوجب على المديرين والموظفين عموماً معاملة الناس بالعدل والنظر في شكاياتهم، ومنع الاعتداء على الحقوق، وإنصاف المظلومين، وعدم استغلال النفوذ. وقد أضاف فرمان الخط الشريف (الصادر عام ١٨٣٩) المزيد من الحقوق للمواطنين، إعمالاً لمبدأ المساواة الذي حدده الفرمان (خط شريف كلخانة) بالمساواة في التوظف والالتحاق بالمدارس الحكومية والخدمة العسكرية، والمساواة أمام القانون والمحاكم دون تمييز، وتأكيداً لمبدأ الحرية الذي تضمن الحرية الشخصية وحرية التملك وحرية المسكن وحرمته وحرية التجارة والعمل والصناعة.

وسواء رددنا «المجلس العالي» أو «سياستنامة» أو «خط شريف كلخانة» إلى رغبة محمد علي في الإصلاح، أو إلى حرصه على محاكاة الدولة الأوروبية المتقدمة، فإن الدلالة الأساسية لها جميعاً لا تنفصل عن سياق تحديث الدولة الذي استهله محمد علي، وما ارتبط به هذا السياق من تغير في علاقات المثاقفة، ونشأة نموذج جديد لشيخ عقلاني مستنير تولّد في سياق التحديث وتشكل به في آن. وليس من قبيل المصادفة، والأمر كذلك، أن يؤلف محمد علي «المجلس العالي»

في العام نفسه الذي طبع فيه رفاعة كتابه الذي فرغ من تأليفه قبل ذلك بأربع سنوات، وأن تصدر «سياستنامة» ثم «خط شريف كلخانة» في تموجات الدوائر المتزايدة الاتساع والأصداء الموجبة التي أحدثها نشر كتاب «تخليص الإبريز» أو لاقاها وأفاد منها، خصوصاً الأجزاء التي يشير فيها رفاعة إلى أن العدل أساس العمران، والشورى أساس الحكم الصالح، والأمة مصدر السلطات، وكيف يمكن أن يكون الآخر الأجنبي مصدراً للفائدة.

ومن الواضح أن تولّد نموذج الشيخ العقلاني المستنير، في هذا السياق التحديثي المرتبط بتأسيس الدولة المدنية، لم ينطو على صعوبة كبيرة في تمثل المفاهيم الملازمة لهذه الدولة الجديدة، ومواكبة خطوها، والتعامل مع مؤسساتها، ودعمها وتأصيلها في آن، خصوصاً بعد أن استبدل نموذج هذا الشيخ تراثاً بتراث، وأحلّ التقاليد العقلانية التي أصّلها المتكلمون والفلاسفة في تراثه محل التقاليد النقلية التي صاغها السلفيون من الحنابلة والأشاعرة بوجه خاص. وبقدر ما وجد هذا الشيخ من تراثه الفكري عند المعتزلة والفلاسفة المسلمين ما يدعم موقفه الجديد، في الدولة الجديدة، ويدعم خطاها، فإنه وجد في التراث الفكري المحدث الذي أخذ يترجمه أو يترجم له عن الأمم الأخرى المعاصرة، الأكثر تقدماً، ما يصلح منطلقاً لحوار مجدد، سبق أن صاغ مبادئه أسلافه، عندما تعرفوا ثقافة الأمم القديمة التي اتصلت بالإسلام واستوعبتها حضارته الفتية. وكان هذا الشيخ الجديد يقيس الجديد على أصول عقلية، مرتبطة بوعيه الذاتي بعقيدته وتأويله الخاص لتراثه، فيتقبل ما لا يتناقض مع هذه الأصول، وما يشعر أنه يضيف إلى حاضره ويفيد في تحولاته الجديدة.

والواقع أن كتاب «تخليص الإبريز» ينطوي على الدلالات الأساسية التي تكشف عن علاقة نموذج هذا الشيخ بالآخر المغاير في الثقافة من ناحية، وتقبله مفهوم الدولة المدنية الحديثة عند هذا الآخر من ناحية ثانية. وسواء تحدثنا عن الأولى أو الثانية فإن المعيار القيمي الذي انطلقت منه الناحيتان واحد، وهو «تخليص الإبريز» (الذهب) من المعادن أو الأوشاب التي تختلط به، ومن ثم استخلاص عنصر القيمة من حضارة الآخر، بما يتناسب ودوافع الذات القومية وخصوصيتها وتراثها، ويضيف إلى ما يؤكد الثوابت التي تصوغ هوية الأمة في نهاية الأمر. وما يقوم عليه كتاب رفاعة من تشبيه مركزي، ينطقه عنوانه، يلخص دلالة

الموقف كله، في هذا السياق، وهي تحكيم الوعي النقدي في تمدين الآخر الأوروبي وثقافته، وتصفية ما يمكن تلقيه عن هذا الآخر من مصفاة هذا الوعي، وذلك بفصل عروق الذهب عن غيرها الذي لا ينطوي على فائدة، أو يؤدي إلى مضرة. وإذا كان وجه المشابهة في «تخليص الإبريز» يتضمن معنى التصفية من الكدر، والشيء من أوشابه، وأخذ خلاصته في آن، فإن اقتران هذا المعنى بملفوظ «تلخيص باريز» يؤكد دلالة تصفية التصفية ومراجعة المراجعة أو خلاصة الخلاصة، وصولاً إلى جوهر (الذهب) الخالص النافع من كل ما ترمز إليه المدينة (باريز) التي وصفها توفيق الحكيم بعد ذلك بسنوات طويلة بأنها «فترينة الدنيا». وهو تشبيه آخر ينطوي على دلالة الانتقاء من المعروض، والمعيار المضمّن لهذا الانتقاء على السواء.

وإذا كان هذا المعيار يقرن بين تعرف «الآخر» الأوروبي وتعرف مفاهيم الدولة المدنية الحديثة، بوصفهما وجهي عملة واحدة، فإن المعيار نفسه انطوى على وعي نقدي، بعيد عن شوائب العرقية والتعصب، حميم الصلة بالدلالة الإنسانية لمأثور الحكمة التي هي ضالة المؤمن، وتتميم النوع الإنساني الذي هو هدف كل حكيم، من قبل أن يدافع أبو يوسف يعقوب الكندي (نحو ٧٩٦ ـ ٨٧٣ م) عن فلسفة اليونان في رسالته إلى الخليفة المعتصم عن الفلسفة الأولى.

هكذا توقف رفاعة الطهطاوي أبرز المستنيرين الجذريين من رجال الأزهر (بعد شيخه حسن العطار المتوفى عام ١٨٣٤) إزاء مؤسسات الدولة المدنية الفرنسية، وجعل معياره في قبول ما يأخذه عنها أو يرفضه هو القاعدة العقلية الاعتزالية التي تنطوي على مبدأ «التحسين والتقبيح العقليين» الذي لا يتناقض مع الشريعة في آخر المطاف، فرفاعة لم يستحسن «إلا ما لم يخالف الشريعة المحمدية» في النهاية. وقد ساعده على تطبيق المبدأ الاعتزالي اقتناعه بما ذكره في كتابه من أن الفرنساوية من الفرق التي تعتبر التحسين والتقبيح العقليين... ويعتقدون أنه لا يمكن تخلف الأمور الطبيعية أصلاً، وأن الأديان إنما جاءت لتدل الإنسان على فعل الخير، واجتناب ضده، وأن عمارة البلاد وتطرق الناس وتقدمهم في الآداب والظرافة تسد مسد الأديان وأن الممالك العامرة تُصنع فيها الأمور السياسية كالأمور الشرعية.

والمسافة جد يسيرة بين هذا الذي يقوله رفاعة وإعجابه بما قرأه في مجال «الحقوق الطبيعية» الذي «هو عبارة عن التحسين والتقبيح العقليين يجعله الفرنج أساساً لأحكامهم السياسية المسماة عندهم شرعية». هذا الإعجاب نفسه هو الذي دفعه إلى قراءة «روح الشرائع» لمنتسكيو Montesquieu (١٦٨٩ - ١٧٥٥) و «هو أشبه بميزان بين المذاهب الشرعية والسياسية، ومبني على التحسين والتقبيح».

ومن الواضح أن قبول رفاعة الطهطاوي لهذا الميزان بين المذاهب الشرعية والسياسية كان يعني تقبله الضمني للفصل بين السلطات الذي أكده منتسكيو في كتابه «روح القوانين» الذي يترجمه رفاعة بعنوان «روح الشرائع» وقد أصدر منتسكيو كتابه عام ١٧٣٤ قبل أن يصل رفاعة إلى باريس بإثنين وتسعين عاماً، منطلقاً فيه مما سبق أن أكدّه الفيلسوف الانجليزي جون لوك John Locke (١٦٣٢ - ١٧٠٤) الذي دعا إلى «الفصل بين القوى» وإلى «الحكومة المقيدة» حفاظاً على حرية الأفراد من ناحية، وتأكيداً للنظام الذي يفرضه القانون من ناحية ثانية.

ومن الواضح أن ترجمة رفاعة مؤلفات أمثال منتسكيو كانت تعني إقراره بحتمية الدولة المدنية في صنع المستقبل، وما يقترن بهذه الحتمية من ضرورة قيام هذه الدولة على الفصل بين السلطة الروحية والسلطة المدنية، ما ظل هذا الفصل مبقياً على الدين، غير متناقض مع الشريعة الإسلامية. ولم يجد رفاعة في ذلك تناقضاً بين كونه شيخاً مسلماً وداعية من دعاة تحديث المجتمع على أساس من الفصل بين السلطات أو القوى.

هكذا انفتح السبيل في كتابات رفاعة إلى أفكار المجتمع المدني (Secular society) ليس بوصفه نقيضاً للدين، وإنما بوصفه مجتمع المؤسسات القانونية الذي لا مكان فيه لحكم «الإكليروس» والذي يمكن أن يعتمد على مصادر حاسمة داخل التقاليد الإسلامية العقلانية نفسها، ويظل غير مناقض لها. وليس هناك تعارض كيفي بين الاستخدامات الاجتماعية لمبدأ التحسين والتقبيح العقليين عند المعتزلة، من هذا المنظور، والمبدأ التنويري الذي يرى ضرورة أن يتأسس المجتمع على مبادئ أخلاقية مستنبطة بواسطة البحث العقلاني في الطبيعة العامة للحياة الاجتماعية الإنسانية.

من هذا المنطلق كان تقبل رفاعة لمعنى الدستور، في كتبه وكتاباته، فعلاً

آخر من أفعال «تخليص إبريز» المجتمع الذي عاشه في فرنسا. فنظر إلى الدستور من حيث هو تعاقد مدني، يتحقق في كل أمة لها طابع النظام والاستقرار، وتقبل معناه بوصفه «الشريعة» البشرية التي تنظّم أمور الدولة المدنية، وتفصل بين سلطاتها، وتصون كل أطرافها. ووصل بينه والنظام النيابي الحر الذي يكفل الضمانات للأفراد كل الوصل. وذلك ربط ينتمي إلى تقاليد عريقة في الأنظمة الدستورية، تقاليد دفعت الكثيرين من مفكري القرن التاسع عشر، في فرنسا، إلى عدم الاعتراف بوجود دستور أو قانون دستوري إلا إذا تحققت الأنظمة النيابية الحرّة. وقد انتقلت هذه التقاليد إلى خارج فرنسا، مع رفاعة وغيره، وتجسدت في كتابات المفكرين والساسة، وتغلغلت في الرأي العام للمثقفين، على نحو أوقع الاتحاد بين الدعوة إلى النظم الديمقراطية والدعوة إلى الدستور في كثير من البلاد.

ومن اللافت للانتباه، في سياق هذه التقاليد، أن رفاعة طبع كتابه في العام نفسه الذي أُنشيء فيه كرسي القانون الدستوري في كلية الحقوق بجامعة باريس، على يد «جيزو» الذي كان وزيراً للتعليم في حكومة الملك لويس فيليب، والذي كان يهدف من وراء ذلك إلى الدعاية لهذا الدستور الملكي والأنظمة التي أقامها، ومن ثم الترويج للفلسفة السياسية التي كان يستند إليها، والتي عمادها صيانة الحقوق والحريات الفردية وإقامة نظام نيابي برلماني حر. وكما ارتبط القانون الدستوري في ذهن جيزو بدستور فرنسا الصادر في سنة ١٨٣٠ الذي يسميه رفاعة «الشرطة» La Charte أصبح هذا القانون مثالاً حديثاً لأمور مدنية «لا ينكر ذوو العقول أنها من باب العدل» في رأي نموذج شيخ الاستنارة.

ويترجم رفاعة هذا الدستور إلى العربية، في الكتاب الذي دفع به إلى المطبعة داعياً الله العلي القدير «أن يوقظ به من نوم الغفلة سائر أمم الإسلام من عرب وعجم»، ويمهّد للترجمة بقوله إن غالب ما في هذا الدستور ليس في كتاب الله تعالى، ولا في سنة رسوله ﷺ، ومع ذلك ـ أو بسبب ذلك ـ فهو دليل عقلي على إمكان وصول أبناء الأمة إلى عقد اجتماعي يحقق لهم التقدم، خصوصاً حين تحكم عقول حكمائهم أن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد. والمؤكد أن انقياد الحكام والرعاء إلى ذلك قد أدى إلى عمران بلاد الفرنساوية، فيما يرى رفاعة، وأدّى إلى كثرة معارفهم وتراكم غناهم وارتياح قلوبهم «فلا تسمع فيهم من يشكو ظلماً أبداً، والعدل أساس العمران».

وإذ يتحدث رفاعة عن أن ملك فرنسا ليس مطلق التصرف، وأن السياسة الفرنساوية هي قانون مقيّد، بحيث إن الحاكم هو الملك بشرط أن يعمل بما هو مذكور في القوانين التي يرضى بها أهل الدواوين، فإنه يؤكد معنى أن يكون سائر الفرنساوية مستوين قدّام الشريعة (الدستور)، ويشرحه بقوله إن ذلك من جوامع الكلم عندهم، ومن الأدلة الواضحة على وصول العدل فيهم إلى درجة عالية، وتقدم في الآداب الحضرية (المدنية) فمعنى كون سائر الناس مستويين قدام الشريعة أنه لا يوجد رفيع أو وضيع، وأن الدعوى القضائية تقام على الملك كما تقام على أصغر مواطن، وفي ذلك إقامة للعدل وإسعاف للمظلوم وإرضاء لخاطر الفقير بأنه كالعظيم سواء بسواء. ولذلك كان كل واحد من الفرنساوية أهلاً لأخذ أي منصب أو رتبة، وكانت حرية كل منهم مصانة في الحياة الشخصية والاعتقاد والاختلاف والتعبير عن الرأي بكل الطرق الممكنة. أما حرية الملكية فلا تقل احتراماً عن حرية التفكير التي تصونها السلطة القضائية المستقلة عن السلطتين التنفيذية والتشريعية.

ويتقبل رفاعة التعديلات التي أضيفت إلى دستور ١٨٣٠ الفرنسي نتيجة أحداث ١٨٣١ التي عاصرها وتعاطف مع ما انطوت عليه من «قيامة الفرنساوية وطلبهم للحرية والمساواة»، وحرصهم على تعديل الدستور لتقييد الملكية وتأكيد استقلال القضاء، والارتقاء بدور السلطة النيابية. وكما كانت الحرية هي الدلالة المتكررة الرجع في كل عمليات «تخليص الإبريز»، فقد كانت لوازمها ظاهرة لافتة: العدل الذي هو أساس العمران، الشورى اللازمة للحاكم، تدبير الدولة الحديثة، ديوان رسل العمالات الذين هم وكلاء الرعية، الوزراء الذين توكل إليهم السلطة التنفيذية، القضاة الذين لا يخرج شيء عن حكمهم، حقوق الناس التي يضمنها الدستور، الانصاف في المعاملة، التساوي في الأحكام والقوانين، بحيث لا يجور الحاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة، في الدولة المدنية (الفرنساوية) التي يراها رفاعة جديرة بقول الشاعر:

وقد ملأ العدل أقطارها   وفيها توالى الصفا والوفا

وأحسب أن رفاعة كان يفكر في وطنه أثناء كتابة ذلك كله، فهو الهدف النهائي من كل عمليات «تخليص الإبريز». والمؤكد أنه كان يفكر في «ولي النعم»

وإمكان أن يرعى الدولة المدنية الحديثة، فينعم على رعاياه بالفرمانات التي تحقق العدل والتقدم معاً. ويتخيل المدارس والمعامل والمعاهد والبرلمان ومجامع العلماء وخزائن الكتب والمطاعم والمسارح والأوبرات والكرنفالات والمستشفيات والمصانع موجودة في وطنه. ويقارن بين اللغة العربية واللغة الفرنسية بعد أن أدرك أن من جملة ما يعين الفرنساوية على التقدم في العلوم سهولة لغتهم وسائر ما يكملها بخلاف اللغة العربية. ويحلم بما يمكن أن يترتب على تطبيق العلوم والفنون النافعة على طريقة الإفرنج من تقدم وإزدهار ورقي في بلاد المسلمين في مجالات الصناعة والزراعة والاقتصاد والإدارة والصحة والتعليم والثقافة والآداب العامة والعلاقات الاجتماعية على السواء. ويختار ما يمكن أن يتيحه لمواطنيه من هذا الذي استخلصه لهم من «إبريز» العلوم والفنون المطلوبة، والحرف والصنائع المرغوبة، وبخاصة علوم السياسة التي تتعلق بالدولة وأحكامها وعلائقها وروابطها والتي لا بد أن يكون لها مكان في تثقيف الناشئين، حتى ترتكز في أذهانهم منذ شبوبتهم أصول السياسات الدستورية وفروعها، وحتى يكونوا على علم بحقوقهم وواجباتهم.

وإذا كان ذلك هو الذي دفع رفاعة إلى تأليف كتابه «مباهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية» بعد عودته، لينقل مواطنيه إلى معارف العصر الحديث وآفاق مستقبله، فإن هذه المعارف والآفاق هي التي دفعته إلى الاهتمام بالعلاقة بين الرجل والمرأة، والعمل على إشاعة روح المساواة فيها، وذلك من قبل أن يكتب «المرشد الأمين في تعليم البنات والبنين». ولذلك اختتم «تخليص الإبريز» بقوله إن وقوع «اللخبطة» بالنسبة لعفة النساء لا يأتي من كشفهن أو سترهن، بل منشأ ذلك التربية الجيدة أو الخسيسة.

هل كانت مصادفة أن يختتم رفاعة «تخليص الإبريز» بالحديث عن المرأة على هذا النحو، وينتقل منه إلى الحرية التي كانت دائماً في طباع العرب كما يقول، ومن الحرية إلى شكر من ساعد الوالي (محمد علي) في نجاح مقصوده من تعليم المصريين في باريز. إن الخاتمة ترد آخر الكتاب إلى أوّله، وتؤكد ما انطوى عليه من تأسيس معنى الدولة المدنية، واقترانها بمعنى جديد للمساواة بين المواطنين ، ومعنى أجد في العلاقة بالوالي (ولي النعم) الذي قام بالخطوات العملية الأولى في التأسيس لوجود هذه الدولة، فأرسل مبعوثيه لاستخلاص إبريزها

من الخارج، وقرن ذلك بأن أمر بإنشاء «المجلس العالي» ثم صياغة «سياستنامة» و «خط شريف كلخانة» بعد سنوات قليلة من نشر الكتاب الذي استخلص فيه أنبغ مبعوثيه إبريز التقدم الذي تنطوي عليه الدولة المدنية الحديثة. وكان طبيعياً أن يأمر هذا الوالي، بعد عامين فحسب من نشر الكتاب، أن يترأس رفاعة ما أشرف على إنشائه من مدرسة جديدة للإدارة والألسن عام ١٨٣٦، لتكون هذه المدرسة فاتحة شكل جديد من علاقات المثاقفة، في سياق يستبدل بكلمة «الكفار» المعادية كلمة «الإفرنج» المحايدة، وبالنزعة العرقية النزعة الإنسانية، وباللسان الواحد تعدد الألسنة في خبرة إدارة الدولة المدنية التي شارفت أفقاً جديداً لمعنى «الإنسان».

والواقع أن إحدى النتائج المهمة لعمليات «تخليص الإبريز» في العلاقة بالآخر من منظور الدولة المدنية، كانت مرتبطة بعملية انتقال موازية، من نزعة عرقية سادت تراثنا النقلي إلى نزعة إنسانية ارتبطت بتراثنا العقلي. وكما كان «تخليص الإبريز» استخلاصاً لعناصر الفائدة في الدولة المدنية للآخر، بكل لوازمها الثقافية ومصاحباتها الفكرية، فإن عملية «التخليص» نفسها ابتعثت من التراث العقلاني ما أكدها ودعم حركتها، فأحيت التقاليد الإنسانية في هذا التراث، وصاغت منها وبها مفهوماً جديداً لنزعة انسانية محدثة، نزعة كانت نتيجة عمليات «تخليص الإبريز» وعنصراً من عناصرها في الوقت نفسه.

وإذا كان من الممكن النظر إلى كتابات رفاعة بوصفها انقطاعاً معرفياً عن النزعات العرقية السابقة، في تأسيسها معنى الدولة المدنية الحديثة التي لا تميز بين مواطنيها على أساس من العقيدة أو اللغة أو الجنس، والتي لا تميز نفسها عن غيرها على الأساس ذاته فإننا يمكن أن ننظر إليها بالقدر نفسه، بوصفها استهلالاً معرفياً لنزعة إنسانية جديدة، واكبت التحديث المصاحب لتأصّل الدولة المدنية، فكانت لازمة من لوازمها وأصلاً من أصولها على السواء. هذه النزعة لا تتناقض مع خصوصية الهوية، ولكن تضع هذه الخصوصية في سياق أكبر، ينطوي على دلالة الوحدة من خلال التنوع، ويؤكد الدافعية التي تحولت إلى معيار للقيمة المتعددة الأبعاد في كل عمليات «تخليص الإبريز».

هكذا، انبثق مفهوم جديد لإنسان الدولة المدنية ومفكرها على السواء. مفهوم استهله رفاعة الطهطاوي في عملياته التأسيسية، ونقله عنه جمال الدين

الأفغاني (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧) ووصل به إلى المدى الذي كان يرجوه «بشير التقدم». وكان على الأفغاني أن يؤصل هذا المفهوم بإعادة اكتشاف معنى الكائن الذي يحسب أنه جرم صغير، وفيه انطوى العالم الأكبر. ولكن في سياق يقرن «العالم الأكبر» بالمعمورة كلها، ويصل ما انتهى إليه بالتقدم العلمي الذي بدأ في تغيير صورة هذا العالم الأكبر كلها، من حيث تأسيس دلالات جديدة ملازمة لمفهوم الدولة المدنية.

واقترن «الإنسان» الطالع، في وعي الأفغاني وأقرانه، بقدرة هذا الكائن على أن يستجلي بعقله، ذاتياً، ما غمض وخفي من أسرار الطبيعة، ويسيطر عليها، فلا حد لقدرة هذا الإنسان إذا أطلق سراح العقل، إن العقل الإنساني لا يلبث طويلاً، بعد فك قيوده، أن يتيح للإنسان الطيران أسرع من العقبان، ويغوص في البحار يسابق الحيتان، ويسخر البرق بلا سلك لحمل أخباره، ويتحادث عن بعد أشهر مع غيره كأنه قاب قوسين أو أدنى، ولا يبقى مستحيلاً عليه إيجاد مطية توصله للقمر أو للأجرام الأخرى؟ وما يدرينا بعد ذلك ما يأتيه الإنسان في مستقبل الزمان، فيما يقول الأفغاني، إذا ثابر على هذا السير لكشف السر بعد السر من مجموع أسرار الطبيعة التي ما وجدت إلا للإنسان، وما وجد الإنسان إلا لها.

كان ذلك كلام جمال الدين الأفغاني في «خاطراته». وهو كلام يستشرف أفق المستقبل الذي وصل فيه الإنسان ـ بعد ذلك ـ إلى «إيجاد مطية توصله للقمر» بعد أن طار أسرع من العقبان وغاص في البحار يسابق الحيتان. ولكن أهم من ذلك الاستشراف أن هذا الكلام يصدر عن وعي بمعنى جديد لهذا «الإنسان» في علاقته بالعلم من ناحية، والدولة التي ترتبط بهذا العلم من ناحية ثانية.

ولذلك عاد الأفغاني إلى الوصل القديم بين ثنائية «الحكمة» و«النبوة»، أو «الحكمة والشريعة»، وأضاف إليها بعداً جديداً هو بعد الوصل بين الدين والعلم الجديد. وأبقى هذا البعد الواعد على ثنائية غير متعادية بالضرورة، في السياق الذي استهله ابن رشد حين كتب «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال»، وأبقى على مبدأ الثنائية نفسه، ونقله من مجال الحكمة (العلم) والنبوة (الشريعة) إلى مجال السلطتين: الزمنية والروحية.

وتقبل الأفغاني مبدأ الفصل بين السلطتين: الزمنية والروحية، مؤكداً بذلك

حضور دلالة «الدولة المدنية» في متصل الوعي المتصاعد منذ كتابات رفاعة. وقال صراحة إنه يعتقد أن الهيئة البشرية لا يمكنها أن تستغني عن سلطتين: زمنية وروحية، وإن كلتا السلطتين ترمي إلى غاية واحدة. أما السلطة المدنية بمليكها أو سلطانها فإنما تستمد قوتها من الأمة (فالأمة مصدر السلطات) لأجل قمع البشر، وصيانة حقوق العامة والخاصة وتوفير الراحة للمجموع بالسهر على الأمن، وتوزيع العدالة المطلقة. أما السلطة الروحية فهي ما لكل دين من النفوذ المعنوي على من يدينون له، وهي في بعض مواقفها أنفذ من قوة السلاطين، ويقظة الشرطة، وعدل الحاكم على منصة قضائية، ذلك لأنه إذا تمكن الدين بحقيقته من نفس، خلت عن مراقبة السلطان الزمني، هناك يفعل الروح ويؤازر سلطان القانون.

وإذا سار الدين في غايته الشريفة حمدته السلطة الزمنية بلا شك، وإذا سارت السلطة الزمنية في الغاية المقصودة منها وهي العدل المطلق فالسلطة الروحية حمدتها وشكرتها بلا ريب. ولا تتنازع هاتان السلطتان إلا إذا خرجتا عن المحور اللازم لها، والموضوعة لأجله.

كان ذلك هو فهم الأفغاني للعلاقة بين السلطة الروحية والسلطة المدنية داخل مجتمع مدني يؤمن بأهمية العلم، ودولة مدنية تعرف معنى الدستور. ولذلك أسهم الأفغاني، مع طلائع المجتمع المدني من أفندية الاستنارة، في انتزاع المزيد من الحقوق الدستورية للأمة التي هي مصدر جميع السلطات. وكان إنشاء مجلس شورى النواب (عام ١٨٦٦) في عهد اسماعيل خطوة في ذلك، سابقة على مجيىء الأفغاني إلى مصر (عام ١٨٧١)، ومن ثم انخراطه في حركة الاستنارة المتحررة التي قام بها نواب الأمة المصرية والمدافعين عن حقوقها، داخل مجلس شورى النواب الذي نظر إليه الأفغاني وتلامذته على السواء بوصفه أساس المدنية والنظام، والسبب الموجب لنوال الحرية التي هي منبع التقدم والترقي، والباعث الحقيقي على بناء المساواة في الحقوق التي هي جوهر العدل والإنصاف.

وكان هذا النظر يعني تقبل الدولة المدنية الحديثة بأنظمتها الدستورية بوصفها إطاراً للتقدم وسبيلاً إلى تحقيقه. وبقدر ما كانت هذه الدولة تحفظ على العدل بقاءه بين المواطنين، في رأي الأفغاني، وتؤكد حضور المستبد العادل الذي لا يختلف مفهومه جذرياً عن مفهوم الملكية المقيدة، فإن الأفغاني لم يكن يختلف عن رفاعة

الطهطاوي في الاستجابة الموجبة لهذه الدولة، وتقبلها على أساس من الشرع، وعلى هدى من مبدأ التحسين والتقبيح العقليين الذي اهتدى به الطهطاوي في تقبل الأنظمة المدنية الفرنسية غير المفارقة لروح الشرائع، واهتدى به الأفغاني نفسه في إقامة الموازنة بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية، وذلك دون أن تفارق هذه الموازنة اقتناع الأفغاني أن الأمة هي مصدر السلطات.

وإذا كانت المسافة الزمنية بين وفاة رفاعة الطهطاوي (١٨٧٣) ووفاة الأفغاني (١٨٩٧) تصل إلى حوالي ربع قرن، فإن هذه المسافة كانت كافية لإشاعة حضور مفهوم الدولة المدنية في الأذهان، وتعميق لوازمها الدستورية والقانونية في الأفهام، وزيادة رقعة المتقبلين لمفهوم المجتمع المدني داخل الصفوة من مشايخ الأزهر الذين كانوا من طليعة الاستنارة في عصر النهضة. وإذا كانت أغلبية هؤلاء المشايخ من أهل النقل ظلت معادية لمفاهيم الدولة المدنية، استجابة لتراث التقليد الذي جبلت عليه، فإن الأقلية التي مثّلت الطليعة الأزهرية قد أسهمت في قيادة الاستنارة التي لم تفارق الدعوة إلى الدولة المدنية، وأفلحت في أن تشيع مبادئها بين العامة، وتستهل عهداً جديداً في متصل الوعي المدني الذي ظل يواصل تصاعده، إلى أن بلغ مداه في كتابات الشيخ محمد عبده مفتي الديار المصرية، وحامل لواء التجديد في الأزهر، والعدو رقم واحد لدعاة التقليد من الأزهريين قديماً وحديثاً.

الهامش الثاني:

لا سلطة دينية في الاسلام

ماذا يحدث عندما يتصاعد متصل الوعي الذي ينطوي عليه الشيخ المستنير فيما يتصل بتصور الدولة المدنية؟ تأتي الإجابة مع كتابات الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥). ومنذ اللحظة الأولى، نقرأ للإمام قوله إن الإسلام هدم بناء السلطة الدينية ومحا أثرها حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم،

فالإسلام لم يدع لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه، وأن الرسول عليه السلام كان مبلّغاً ومذكِّراً لا مهيمناً ولا مسيطراً، ولم يجعل لأحد من أهله سلطة أن يحل ولا أن يربط لا في الأرض ولا في السماء.

ما الذي تعنيه هذه الكلمات؟ إنها تعني أن الإسلام قرين الحكم المدني والمجتمع المدني بالضرورة، وأن المسلمين أدرى بشؤون دنياهم، وأن لهم أن يفعلوا ما يشاءون بحياتهم ما ظلوا محافظين على إسلامهم، وأن لا سلطة دينية لحكامهم، ولا حتى لعلمائهم ما ظل المبدأ الجذري الحاسم هو أن الإيمان يعتق المؤمن من كل رقيب عليه، فلا رقيب بين الإنسان والله سوى الله وحده، وليس لمسلم مهما علا كعبه في الإسلام على آخر مهما انحطت منزلته فيه إلا حق النصيحة والإرشاد. ولا يجوز لأحد من الناس أن يتتبع عورة أحد، ولا يسوغ لقوي ولا لضعيف أن يتجسس على عقيدة أحد. ولكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله، وعن رسوله من كلام رسوله، دون توسيط أحد من سلف أو خلف، فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه.

هذه الكلمات الصريحة هي كلمات الإمام محمد عبده بنصها، رفض للسلطة الدينية، رفض لكل ما نسمعه اليوم من دعاة الدولة الدينية، رفض لكل ما نقرأ عنه اليوم من تفتيش في ضمائر المسلمين وتكفير أقليتهم لأكثريتهم.

ولم يفكر محمد عبده عندما قال ما قال في إن هذا الذي اجتهد فيه منقول عن الغرب أو الشرق، لقد استوحى التراث العقلاني العظيم للإسلام، وتعلم منه أن الحكمة ضالة المؤمن، وأن العلم فريضة، وأن على المسلم أن يطلب العلم ولو في الصين، وأن دراسة الأمم وتأمل أحوالها، وقياس الغائب على الشاهد، وإعمال مبادىء العقل الأساسية فريضة على العالم الذي يبحث في شؤون المسلمين ويؤرق نفسه بمستقبلهم، وأن النظر إلى المستقبل لا يقل أهمية عن الائتساء بقيم الماضي العظيمة. ولذلك تعلم محمد عبده وقرأ واطلع على تراث غيره، وتجارب الآخرين في الحاضر، وحاور وأفاد من المحاورة، ولم يفقد هويته لأنه لم ينظر إلى الهوية نظرة ضيقة عرقية، بل قرن الهوية بمفهوم إنساني لا يفارق تأويله العقلاني للإسلام خصوصاً بعد أن تعلم من أستاذه الأفغاني الدلالة الواعدة لمفهوم «الإنسان» الطالع في عصر النهضة العربي الأول.

وكان على الإمام محمد عبده أن ينفي عن الإسلام (في تأويله العقلاني -

الاعتزالي له) مفهوم الدولة الثيوقراطية، وأن ينفي عن علماء المسلمين أو صفوتهم صفة الإكليروس، وأن ينزه مفهوم السلطة الدينية. وبقدر ما كان ذلك دعماً لمفهوم الدولة المدنية، وتأكيداً للحضور الواعد بطلائع الشورى الديمقراطية والعدل الاجتماعي، كان نفياً للشُّبه التي تخوف منها دعاة الدولة المدنية، خصوصاً بعد أن أصبحوا هدفاً لهجوم دعاة الدولة الدينية من علماء الدين النقليين والتقليديين.

وإزاء هذا الوضع يدخل محمد عبده المناظرة الشهيرة مع فرح أنطون (عام ١٩٠٢) تلك التي بدأت بالفلسفة الرشدية وانتهت بأصول الدولة المدنية من وجهة النظر الإسلامية في التأويل الاعتزالي العقلاني الذي صدر منه الإمام محمد عبده. ويقول الإمام صراحة، إن للإسلام أصولاً خمسة: الأول: النظر العقلي لتحصيل الإيمان. والثاني: تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض. والثالث: البعد عن التكفير. والرابع: الإعتبار بسنن الله في الخلق. والخامس: قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها. فلقد هدم الإسلام بناء هذه السلطة، ومحا أثرها فيما ينص الإمام الذي يجزم بأنه ليس في الإسلام ما يسمى «السلطة الدينية» بوجه من الوجوه.

وإذا كانت هذه الأصول الخمسة تؤكد عقلانية الإمام، خصوصاً حين يقرن الأصل الأول للإسلام بالنظر العقلي الذي يصله بتقديم العقل على النقل عند التعارض، ومن ثم فتح باب الإجتهاد على مصراعيه، فإن هذه الأصول تؤكد الأساس المعرفي الذي تنهض عليه الدولة المدنية ويدعو إليه المجتمع المدني، خصوصاً حين يقترن العقل الذي غدا أساس الإيمان والفكر على السواء بمبدأ التسامح الذي يفرض البعد عن التكفير والمجادلة بالتي هي أحسن، وتقبل حق الاختلاف، وتشجيع لغة الحوار التي لا بد أن تستبدل بلغة الإرهاب والقمع. وغير بعيد عن هذا الأساس المعرفي ما يقترن به الأصل الرابع من دلالة الاعتبار التي تدفع إلى تغيير علاقة الإنسان بالكون، وتعلي من شأن القدرات العقلية للإنسان الذي لا بد أن يهيمن على الطبيعة ويتعرف كل أسرارها. ولا مصادفة بين اقتران هذا الأساس المعرفي بنفي مفهوم «السلطة الدينية» وتأكيد أن الإسلام قَلَبَ تلك السلطة، وتلك عبارة يمكن أن يفهم منها أن الإسلام استبدل بها نقيضها، حين محا أثر السلطة الدينية، ونفى عنه «ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية».

ولا يمنع هذا الفهم الرحب الإمام محمد عبده من التحرك في دائرة الإيمان التي لم ير تناقضاً بينها وبين الدولة المدنية، فالمؤكد أن فصل المقال بين الحكمة

والشريعة من اتصال كان فاعلاً في ذهن الإمام، وأن الأصول العقلانية التي ثقفها عن تراثه الاعتزالي كانت تدفعه إلى تأصيل صياغة عصرية يتبناها المسلم في عصر طالع، أخذ يلوّح بوعوده المبشرة بالتقدم والعدل. ولذلك يعود الإمام إلى مفهوم أستاذه الأفغاني عن المستبد العادل، ويقرنه بنوع من الحكومة المقيدة، ويفهم وظيفة هذا المستبد فهماً تأويلياً عقلياً دينياً في نهاية المطاف. وذلك ليستقيم لهذا المستبد العادل أن يضع يده اليمنى على مبادىء السلطة الروحية وعلومها ويده اليسرى على مبادىء السلطة الزمنية بدستورها وقوانينها.

هكذا يقول الإمام إن الإسلام دين وشرع في النهاية ويعني ذلك أن الإسلام قد وضع حدوداً ورسم حقوقاً وليس لكل من يعتقد في ظاهرة أمراً أن يحكم بذلك في عمله دون تردد، فقد يغلب الهوي ويغمط الحق ويتعدى الحد. ولذلك لا تكمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود. وتلك القوة لا يجوز أن تكون في عدد كثير فذلك هو الفوضى، ومن ثم لا بد أن تكون في واحد، هو السلطان أو الحاكم أو الخليفة الذي هو نائب الأمة لا غير. هذا النائب ليس معصوماً، ولا هو مهبط الوحي وليس من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة. وشرط الاجتهاد لديه مقرون بما ييسر له أن يفهم من الكتاب والسنة ما يحتاج إليه من الأحكام، حتى يتمكن من التمييز بين الحق والباطل، ويسهل عليه إقامة العدل الذي يطالبه به الدين والأمة معاً، أي تطالب به السلطتان الزمنية والروحية. ويظل هذا النائب مطاعاً ما دام نائباً، أي ما دام على المحجة والكتاب والسنة. والمسلمون على طاعته ما ظل على هذا النهج، وإلا فلا بد من تقويمه، لأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. فالأمة هي التي تنصب الخليفة أو السلطان، أو الحاكم مباشرة، أو عن طريق وسطاء مجالس الشورى. والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة على هذا النائب. وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو «حاكم مدني من جميع الوجوه» فيما يقول محمد عبده صراحة.

ويمضي محمد عبده موضحاً أن الإسلام لا يعرف الحق الإلهي في الحكم، وليس فيه ما يشبه سلطة الكنيسة المسيحية التي كان من نتائج طغيانها الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية، فأصبح للكنيسة حق السيطرة على الاعتقاد والأعمال فيما هو من معاملة العبد لربه، وانفردت السلطة المدنية بحق التشريع في معاملات الناس بعضهم لبعض، وحق السيطرة على ما يحفظ نظام اجتماعهم، في معاشهم لا في معادهم. ولكن الوضع في الإسلام مختلف، فيما يرى محمد عبده، فالإسلام لا

يحتم قرن السلطتين في شخص واحد على أساس من حق مقدس، والسلطان ليس مقرر الدين، بل نائب الأمة، والمسلم ليس مستعبداً لهذا النائب بدينه، فليس في الإسلام سلطة دينية ابتداء، سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشر، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خولها لأعلاهم يتناول بها من أدناه. وما يقال عن الخليفة السلطان يقال عن القاضي أو المفتي أو شيخ الإسلام، فالإسلام لا يجعل لهؤلاء جميعاً أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام. وكل سلطة يتناولها واحد من هؤلاء فهي «سلطة مدنية» قررها الشرع الإسلامي ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعي حق السيطرة على إيمان أحد وعبادته لربه أو ينازعه في طريق نظره أو حرية فكره أو حقه في الاختلاف أو الاجتهاد.

هذه الآلية الدفاعية ـ في مواجهة الدعوة الجذرية لتعارض الدولة المدنية مع الدين ـ تنهض على عملية تأويلية في النهاية، عملية تستبعد من التراث الإسلامي العناصر النقلية الأشعرية الحنبلية المضادة لأولوية النظر العقلي، وتؤكد العناصر العقلية التي تمنح الأولوية لمبدأ التحسين والتقبيح العقليين، وتضع ما تؤكده في علاقات حضور تنفي نقيضها الذي تدفعه إلى مستوى الغياب، متوسلة في ذلك بعمليات «عقلنة» و «تبرير» بالمعنى المستخدم في التحليل النفسي.

ولكن هذه الآلية الدفاعية، في النهاية، لم تستطع سد الثغرة الفاصلة بين مفهوم «الخلافة» في الوعي التراثي للإمام ومفهوم «الحكم» في الدولة المدنية الحديثة. وفي الوقت نفسه، لم تستطع أن تلغي المسافة المتباعدة بين مفهوم «العقد الاجتماعي» الذي تقوم عليه الدولة المدنية الحديثة ومفهوم «العقد الديني» الذي ينطوي عليه المبدأ القائل: إنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. وإذا كان مفهوم العقد الاجتماعي يضع الأمة على نحو مباشر، دستورياً، في مواجهة إخلال الحاكم بالعقد الاجتماعي، بعيداً عن أي نص ديني (دون أن يتناقض ذلك مع روح النص الديني بالضرورة) فإن مفهوم العقد الديني يقيم واسطة بين الأمة والحاكم. هذه الواسطة التي تربط بين الطرفين، والتي يستند إليها الطرفان، وصلاً وفصلاً، هي النص الديني الذي يتحول إلى إطار مرجعي مطلق في الحكم على صلاح الحاكم أو فساده. هذا النص الديني لا يقف أو ينهض حكماً بذاته، في النهاية أو في واقع الأمر، بل يقوم بذلك من يعيدون إنتاجه لصالحهم، ومن يوازنون بين اجتهادهم في «فهم» هذا النص وما تيسر للحاكم «أن يفهم من الكتاب والسنة».

هذا الوضع يستبدل بالعقل الاجتماعي عقداً دينياً هو عقد تأويلي بشري في نهاية المطاف. ولن يغدو هذا العقد التأويلي البشري دينياً إلا بالمعنى الذي ينسبه منتجوه البشر إلى الدين. وإذا قلنا إنه لا وجود لدلالات النص الديني (الإلهي) فعلياً، بعيداً عن أفهام البشر المدركين له والمتلقين لمعانيه والمؤولين لآياته، فإن هذه الأفهام لن تصل إلى درجات الحياد قط في الفهم والإدراك أو التلقي أو التأويل، بل تظل مرتبطة بمصالحها الخاصة بوسيلة أو أخرى، وتظل منقسمة انقسام مجموعات الصفوة التي اضطلعت بعمليات التأويل والتفسير، والتي كان صراعها في التأويل والتفسير موازياً للصراع السياسي الاجتماعي الاقتصادي لمجموعات المسلمين ونتيجة له في آن. وإذا رددنا هذه المجموعات التأويلية للصفوة المتصارعة إلى الإمام الذي لن يغدو نائباً لكل الأمة، بل للمجموعة التي يغلب تأويلها، وجدنا أن فكرة النيابة نفسها تتقلص لتغدو تمثيلاً لاتجاه عقلي في التأويل، هو نتيجة لاتجاه واقعي في الحكم والمصلحة.

ومعنى ذلك أن الإمام محمد عبده ينتهي في نفيه مفهوم السلطة الدينية إلى إثباتها، خصوصاً حين يرد السلطة المدنية التي يثبتها إلى القاضي أو المفتي.

مؤكد أن هذا الذي ذهب إليه الإمام محمد عبده أقرب إلى التأويل الاعتزالي العقلي للإسلام وأبعد ما يكون عن التأويل الحنبلي الأشعري النقلي إن شئت التخصيص. ومن الواضح، مرة أخرى، أن الإمام يستدل جانباً من تراثه بجانب آخر، ليتجاوب الوافد الجديد في عصره مع ما يدعمه ويؤصله من الدائم القديم في التراث. وليس المهم أن نتتبع ـ تتبع التحديد أو التخصيص الدقيق ـ الأصول التراثية لمفاهيم الإمام محمد عبده التأويلية، فالأكثر أهمية هو النظر إليها في إطارها الدافعي ووظيفتها التأويلية داخل السياق الذي انبثقت فيه.

وأحسب أن تكرار تراكيب اصطلاحية جديدة، في سياق الحديث عن أن الخليفة أو السلطان «نائب الأمة» أو أنه «حاكم مدني من جميع الوجوه» وأن كل سلطة في الإسلام هي «سلطة مدنية» إنما هو تكرار ينبع من آلية دفاعية تريد أن تنفي عن الخليفة المسلم ثيوقراطية (الحق المقدس) في الحكم، وعن مشايخ الإسلام شبهة السلطة الدينية بالمعنى المسيحي الذي ساد وقت طغيان الكنيسة وتحالف الأوتوقراطية مع الثيوقراطية. وفي الوقت نفسه تنفي تشابه الموروث الإسلامي مع الموروث المسيحي في مجال العلاقة بالدولة، فلكل من الطرفين خصوصيته. وإذ يؤكد محمد

عبده، في هذا السياق، عدم تعارض «الإسلام» مع الدولة المدنية التي ترفع شعار (العلم) وتبشر بالتقدم وتتطلع إلى المستقبل، وتحقق النهضة، فإن الإمام لا يعلن تقبله لهذه الدولة فحسب، بل يرى فيها أصلاً من أصول الإسلام التي تتضمن - إلى جانب النظر العقلي لتحصيل الإيمان، وتقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض، والبعد عن التكفير والاعتبار بسنة الله في الخلق - «قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها» فمن المؤكد عنده، كما ذكرت من قبل، أن الإسلام «هدم . . . بناء تلك السلطة، ومحا أثرها، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم».

الهامش الثالث:

طليعة العلمانية

هل يقبل داعية الدولة المدنية، الراديكالي، هذه الصيغة التي انتهت إليها محاولة الإمام المفتي محمد عبده؟ الواقع أن المحاولة بصيغتها التي انتهت إليها لم ترض هذا الداعية، خصوصاً حين حسم أمر علاقة الدولة بالدين، وأعاد ترتيب الأوليات، ولم يجعل من السلطة الدينية، أياً كان دعاتها، إطاراً مرجعياً للدولة، ولم يبق على الدين نفسه إلا بوصفه سنداً روحياً للقيم، ولم يترك لرجاله موقعاً إلا بمقدار ارتباطهم بهذه القيم، وتأكيداً لحرية الاعتقاد في الدولة الحديثة، لكن بعد أن سحب من رجال الدين سلطة الحل والعقد وسطوة الحكم من وراء الستار أو أمامه على السواء.

وسواء استبعد هذا الداعية سلطة رجال الدين من هذه الدولة، كما استبعد أفلاطون الشعراء من جمهوريته، أو أبقى على السلطة الروحية للأديان بوصفها منبعاً أساسياً للقيم الإنسانية العامة التي لا تتناقض معها الدولة المدنية بالضرورة، فإن النتيجة واحدة. وهي أننا، في الحالتين، إزاء نزعة جذرية مقابلة للسلطة الدينية، ولكن ليست مناقضة للدين نفسه من حيث هو دين، بالضررة، فإقامة الدولة على أساس من عقد اجتماعي شيء ونبذ الأديان شيء آخر تماماً. هذه النزعة مدنية Secu-

lar من حيث هي مناقضة للنزعة الإكليريكية، أو عَلْمانية نسبة إلى العَلْم (بسكون اللام) وهو العَالَم (بفتح اللام) أي الخلق كله، أو الدنيا، وما ليس من قبيل التعلق غير المفارق للمبادىء والطقوس الكنسية (eccleriasticism) وهذه النزعة المدنية أو العَلْمانية تسعى إلى إقامة مجتمع مدني)سثهعمشق سخهثفغ(في مقابل المجتمع الديني الذي تحكمه مجموعات التأويل الخاصة بالسلطات الدينية المتعددة. ويتحقق هذا المجتمع المدني بواسطة عمليات التمدين أو العَلْمنة (secularization) التي ليست من العِلْم (بكسر العين وسكون اللام) ولا تتناقض معه بداهة، بل من العَلْم (بفتح العين وسكون اللام) الذي يشير إلى الدنيا المدنية أكثر مما يشير إلى الحياة الروحية، ويقترن بالعمليات التي يتم بها انتقال السلطة من المؤسسات الدينية إلى الهياكل المدنية في المجتمع، سواء على المستوى الذاتي للفرد، أو على المستوى الموضوعي الذي يجاوز الفرد إلى علاقات الأفراد من جانب، وعلاقتهم بالأجهزة المتعددة للدولة في المجتمع المدني من جانب ثان، وذلك على نحو يؤصل شرعية المؤسسات الأساسية، في المجتمع أو الدولة، على أساس من إيديولوجيات مدنية، إبتداء، ونظريات قانونية مجردة، ومبادىء أخلاقية يستنبطها البحث العقلاني من الطبيعة العامة للحياة الاجتماعية الإنسانية، تلك التي تغدو قرينة التصنيع وانتشار الديمقراطية وغير ذلك من العمليات الحاسمة في تكوين المدنية والمدينة الحديثة على السواء.

من هذا المنظور، انطلق فرح أنطون (١٨٦١ ـ ١٩٢٢) في دفاعه الجذري عن مفهوم الدولة المدنية. وكان يرد بهذا الدفاع على أفكار الإمام محمد عبده السابقة على وجه التحديد. ويستهل فرح أنطون رده الذي نشره كاملاً عام ١٩٠٢ بمفهوم التسامح (toleration) الذي يدعوه التساهل بوصفه أداة الفصل بين السلطتين الدينية والمدنية ووسيلته، ويرى أن علاقته بالسلطة المدنية أشبه بعلاقة العلة والمعلول، ولكن على نحو تبادلي يؤدي معه كل طرف إلى غيره، ويتبادل معه المكانة. ويرى فرح أنطون أن دعوة فصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية تقوم على خمسة أمور كبرى، تقابل الأصول الخمسة التي يتحدث عنها الإمام محمد عبده الذي كان فرح أنطون يكن له كل الاحترام. وكان قد سبق له أن رحب بطريقته في فهم الدين على صفحات مجلته «الجامعة» قبل أن يدخل معه في المناظرة المشهورة حول ضرورة الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية وإقامة الدولة على أساس مدني خالص. وقال فرح أنطون قولته التي لا بد من تسجيلها في هذا المقام لتكشف عن روح

التسامح التي ظللت العلاقة بين الأفندي المستنير وشيخ الاستنارة على السواء. قال فرح أنطون:

«إننا نطالع بامعان لا مزيد عليه كل ما تنشره رصيفتنا مجلة المنار الغراء من الدروس التي يلقيها فضيلة الأستاذ الشيخ محمد عبده مفتي الديار المصرية في الجامع الأزهر تفسيراً للقرآن فنجد في كل صفحة من صفحاتها روحاً جديداً إذا تم انتشاره كان بمنزلة إصلاح عظيم في العالم الإسلامي».

وانطلاقاً من هذا الموقف الذي ينطوي على إجلال لجهد محمد عبده وترحيباً بنزعته العقلانية الاعتزالية في فهم النصوص الدينية، يدخل معه فرح أنطون في حوار خصب. حوار يقابل فيه الأفندي الأصول الخمسة للشيخ بأصول خمسة مقابلة يطلق عليها الأمور الخمسة التي تبرر الدولة المدنية.

أما الأمر الأول فهو أهمها كلها، ويرتبط بإطلاق الفكر الإنساني من كل قيد خدمة لمستقبل الإنسانية. إن غرض الحكومات المدنية حفظ الأمن بين الناس وحفظ حرية كل شخص ضمن دائرة الدستور. ولا يجيز الدستور أن يؤخذ من حرية المواطن شيء إلا بمقدار ما يجب أخذه لمصلحة الجمهور، فالمواطن في ما عدا هذه الحالة حر حرية مطلقة تحت قبة السماء، يروح ويغدو متى شاء ويفعل ما يشاء ويقول ما يشاء ويعتقد ما يشاء، والغاية الأصلية للحكومات هي حفظ حريته وما يتبعها من حال هذا المواطن ودمه وشرفه. وأما الحكومة الدينية فإنها لا تفعل ذلك لأن لها طرقاً مخصوصة وتقاليد موضوعة ومبادىء مسطورة، يجب على المؤمن الاعتقاد بها، وإذا لم يعتقد بها استهدف للاحتقار وضياع الحق. وأوضح دليل على ذلك مسألة العلم. فالحكومة المدنية محايدة إزاءه، على عكس الحكومة الدينية، ذلك لأن الحكومة المدنية لا تعرف معنى «الحقيقة المطلقة» لأنها تدرك أن العقل الإنساني لم يصل إلى حده بعد وأن العلم لا يزال طفلاً رضيعاً. وإذا تولت الحكم مجموعة تحكم باسم الدين، تأويلاً بالقطع، اضطرت بحكم طبيعتها، إلى الضغط على الفكر الإنساني كما كان يحدث في أوروبا، وقاومت كل فكر جديد، كما حدث في الإسلام والنصرانية على السواء، من اضطهاد العلماء والفلاسفة. ولذلك سجن جاليليو لأنه قال بمسألة يعرفها الأطفال اليوم وهي دوران الأرض.

أما الأمر الثاني الذي يستند إليه فرح أنطون في الدفاع عن الدولة المدنية فيرتبط بالرغبة في المساواة بين أبناء الأمة مساواة مطلقة، بقطع النظر عن مذاهبهم

ومعتقداتهم، ليكونوا جميعاً أبناء أمة واحدة، يشعر أعضاؤها بـألم بعضهم شعوراً حقيقياً. ولا سبيل إلى ذلك إلا بهدم الأسوار والحواجز الموضوعة بينهم على أساس مغاير لمعنى الوطنية، أو أن تحكم سلطة ليست تابعة لمذهب من مذاهبهم، بل توضع فوق المذاهب جميعاً. ولا يمنع ذلك أن يكون رجال هذه السلطة مسلمين أو مسيحيين أو غير ذلك فالمقصود أن لا يكونوا منصوبين في منصة العدل التي هي منصة الله للدفاع عن دين دون دين، وتأييد مبادىء مذهب دون آخر، لأن «الحق البشري» الذي أقيموا للدفاع عنه فوق تعدد الأديان دون أن يناقضها، وفوق المذاهب دون تفضيل لواحد منها على غيره. والمؤكد، فيما يرى فرح أنطون، أنه لو تولى مذهب ديني الحكم دون بقية المذاهب، وأقام دولة دينية أو سلطة دينية لا ترى حقاً سوى تأويلها للنصوص، فإن في ذلك ضعفاً للأمة بالفتن الداخلية والاضطرابات، وإهانة للإنسانية التي خلقها الله عزيزة كريمة، ونقضاً للحق البشري الأبدي الذي حُرّم مسه في شريعة الله والناس.

أما الأمر الثالث فيرتبط بما يذهب إليه فرح أنطون من أنه ليس من شؤون السلطة الدينية أن تتدخل في الأمور الدنيوية، لأن الأديان شرعت لتدبير الآخرة لا لتدبير الدنيا، فيما يرى الرجل الذي رأى أن دائرة الأديان هي الإيمان بالقلب، وأنها علاقة خاصة بين المرء وربه، وأن الأحوال التي كانت في زمن نشأة الأديان لا تنطبق على أحوال هذا العصر ومقتضياته التي تتغير من قرن إلى قرن، فالحاضر لا يمكن تدبيره في الماضي.

أما الأمر الرابع فيقرنه فرح أنطون بما يترتب على السلطة الدينية البشرية، في نهاية الأمر، من ضعف الأمة واستمرار الضعف فيها إلى ما شاء الله. وذلك ما حدث، ويمكن أن يحدث مع هذه السلطة، من اضطهاد للذكاء والعقل، ومجاراة هذه السلطة للعامة وتأليهها لهم، ووضع السوس الذي ينخر باطن الأمة ويذهب بقوتها، وهو سوس الشقاق الديني الذي لا يبطل إلا متى أقيم ميزان العدل بين البشر جميعاً، وأبطلت العصمة التي تجعل لطائفة أن تحكم غيرها بفهمها هي للدين أو تأويلها له، وأُزيحت الهالة التي تميز علماء الدين عن غيرهم من العلماء. وذلك لا يكون إلا بواسطة الحكومة المدنية وحدها، لأن الحكومة المدنية لا تفضّل ابناً على ابن من أجل مذهب أو اعتقاد إلا إذا كانت بعيدة عن العدل والنزاهة. وأما الحكومة الدينية فإن من يطلب منها مساواة غير أبنائها بأبنائها مساواة مطلقة يطلب شيئاً فوق طاقتها. اللهم إلا إذا كان رؤساءها من الملائكة أو من الآلهة. ويتصل بذلك كله ما يشير إليه فرح

أنطون من تعريض المبادىء الدينية لأوصال السياسة وكذبها وفسادها، فالسياسة تضر مبادىء الدين والإيمان ضرراً أدبياً عظيماً، ويجب إبعاد الدين ورؤسائه عن السياسة. ولا يخفي فرح أنطون نفوره من الساسة، في هذا الأمر، وهو النفور نفسه الذي أبداه الإمام محمد عبده في الرد عليه، عندما لعن الإمام الفعل «ساس» و «يسوس» وكل ما يرتبط بكلمة السياسة أو يتفرع من جذورها اللغوية دلالة واشتقاقاً.

ويختتم فرح أنطون مبرراته التي يدافع بها عن الدولة المدنية، فيؤكد أن العقل البشري مطبوع على الاختلاف والتباين، والكون مطبوع على التنوع، وهذا التنوع سبب جماله، كما أن الاختلاف سر تقدم الإنسان. ولو كان كل شيء على وتيرة واحدة وعلى نسق واحد لكان ضجراً ومللاً. ولا تبعد دلالة ما ينبه إليه فرح أنطون عن دلالة ما يسميه الفلاسفة «التنوع في الوحدة». فالتنوع لا بد منه في الأشياء والأشخاص والأفكار والمعتقدات، وهو حكمة الهية في خلق البشر وعقولهم. ومن يطلب الوحدة البعيدة عن التنوع يطلب أمراً مستحيلاً في الفطرة ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة﴾. وإذ يؤكد فرح أنطون ضرورة التنوع الذي يقرنه بحق الاختلاف فإنه يصل هذا الحق بضرورة أن تكون العلاقة بين المذاهب المختلفة علاقة قائمة على التسامح، من خلال الوحدة في التنوع أو التنوع في الوحدة التي تُطلب عن طريق الوطنية لا العصبية. وينهي فرح أنطون دفاعه المجيد عن الدولة المدنية بقوله:

«لا مدنية حقيقية ولا عدل ولا مساواة ولا أمن ولا ألفة ولا حرية ولا علم ولا فلسفة ولا تقدم في الداخل إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية. ولا سلامة للدول ولا عز ولا تقدم في الخارج إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية».

هذا الدفاع عن الدولة المدنية استهلت به مجلة «الجامعة» التي كان يصدرها فرح أنطون السنتين الأوليين من بدايات القرن العشرين. وكان فرح أنطون يعي معنى مغايرة هذا القرن بالنسبة إلى العرب بالقياس إلى القرن السابق عليه، ويتطلع إلى ما ينطوي عليه عصره الجديد من وعود للعلم والعدل الاجتماعي على طريق «الإنسانية الجديدة». ولم يتوقف فرح أنطون عن صياغة أحلامه بدولة مدنية يحقق فيها المجتمع المدني العربي كل إمكانات الإنسانية الجديدة التي تطلع إليها. وإذ فرغ من إصدار أطروحاته النظرية في كتابه عن ابن رشد وفلسفته الذي طبعته مطبعة «الجامعة» في الإسكندرية (يناير ١٩٠٣)، وضم إليه حواره الممتد مع محمد عبده مفتي الديار المصرية وأكثر الرموز الدينية استنارة ودعوة إلى التنوير في آن، وجد في القصة الرمزية

وسيلة للتجسيد الفني لهذه الأطروحات وتمثيلاً لها، فأصدر روايته «الدين والعلم والمال» (أول تموز ١٩٠٣) وبعدها أورشليم الجديدة (فبراير ١٩٠٤).

وقد برر فرح أنطون هذا التحول بقوله إن فن الرواية منبر ينشر منه الكاتب آراءه وأفكاره بطريقة تبلغها إلى أذهان القراء بسهولة - وإذا كان المفهوم الحديث لهذا الفن مرتبطاً بالدولة المدنية في نشأته وازدهاره، فإن استخدامه في الدفاع عن وجودها الواعد في المشرق أمر ضروري لازم، فهو حاجة من حاجات الكاتب الجديدة في عالمه المتغير. ولذلك يصدر فرح أنطون الرواية تلو الرواية والقصة بعد القصة.

ورواية «الدين والعلم والمال» دفاع مجيد عن الدولة المدنية وعن قيمة التسامح التي هي أسُّ التقدم فيها بوجه خاص. وإذ يتحدث فرح أنطون حديثاً رمزياً عن التنازع القائم بين مدن «الدين والعلم والمال» الثلاثة، فإنه يبرز أهمية «التسامح» الذي افتقدته هذه المدن في الحوار الذي سرعان ما انقلب إلى صراع بينها. وقد أدى الصراع إلى تفاقم «العصبية» التي هي نقيض «التسامح». وفي الوقت نفسه، انتهت العصبية إلى تدمير المدن الثلاث تدميراً كاملاً. ويقف حليم المصوّر المبدع (قناع فرح أنطون) على أطلال هذه المدن التي يرى فيها رؤيا النهاية لكل المدن والممالك التي تستبدل بالتسامح التعصب، وبالتعاون التنافر، وبالإخاء العداء. وتنطوي هذه الرؤية الرمزية على صوت النذير الذي يتجه بالفن إلى العقول الجامدة ليكفها عن جمودها، ويعلمها أن غياب التسامح ولغة الحوار لا يمكن إلا أن يؤدي إلى دمار الجميع. وليس من المصادفة أن يطلق فرح أنطون على بطل هذه الرواية اسم «حليم» وعلى صديقه اسم «جميل» فالجمال هو الوجه الآخر للحلم، وكلاهما علامة على «الفردوس الأرضي» الذي يبحث عنه بطل الرواية وقناعها على السواء. والعلاقة بين الجمال والحلم هي العلاقة بين «التسامح» ونتائجه الجميلة التي تبني «الفردوس الأرضي» وتصونه من الدمار الذي أصاب المدن الثلاثة.

وطبيعي أن يستغل فرح أنطون قناع «حليم» لينطق من خلاله، بصوت الحلم، رسالته المتكررة عن التسامح الذي يقرنه بدعوى العدل الاجتماعي. ولكن يلفتنا قناع آخر هو قناع «شيخ العلماء» الذي يتوقف بين الخصوم من أبناء المدن الثلاث خطيباً، ويلقي عليهم موعظة حاسمة في دلالتها، أشبه بخطبة الجبل التي سوف يلقيها قناع آخر من أقنعة فرح أنطون، في روايته الثانية «أورشليم الجديدة». يتوقف «شيخ العلماء» بين أبنائه، ويطلب منهم مراعاة التساهل والاعتدال. ويعلمهم أنه لا بد قبل

الشروع في المباحثة أن يجتنب كل فريق منهم، في أثناء كلامه، كل قول يسوء الآخر، فإن الإنسان يستطيع أن يصرح بأدب ولطف بكل ما توجب عليه مصلحته التصريح به. ولا يجدي العدوان نفعاً. ويقول الشيخ لأبنائه لا تخشوا أن أقع في الخطأ الذي يقع فيه الناس عند طلبي «التساهل» والاعتدال منكم، إنه يعلم أن التساهل (التسامح) الديني ليس سوى فرع من التساهل العمومي الواجب بين جميع الناس في جميع المعاملات. ولن يفيد التسامح الديني الناس شيئاً إذا كان التعصب والتصلب في باقي الأمور الاجتماعية والاقتصادية والسياسية راسخ الأركان شديد البنيان. إنه يطلب التسامح المطلق بكل فروعه ويؤكد أن التسامح العام هو الضربة القاضية على الحيوانية والأثرة البشرية. أما الذي يفتخر بأنه متسامح في دينه لا يبغض غيره ولا يطلب ضرره بسبب مذهبه، ثم نراه ظالماً في معاملاته، فسمه متعصباً لا متسامحاً. وهكذا يكون صاحب العمل الذي يظلم عامله متعصباً، والعالم الذي يتصلب برأيه ولا يحتمل رأي غيره متعصباً، وهلم جرا.

ويستدرك شيخ العلماء (قناع فرح أنطون) متوجهاً بخطابه إلى رجال الدين قائلاً إنه يعتقد أنه يحسن بخَدَمة الله أن يكونوا البادئين بإقامة مملكة التسامح في الأرض وقتل روح التعصب على أنواعه. وأول ما عليهم في ذلك هو الإسهام في إزالة التعصب في العلاقة بين العمال وأرباب الأعمال. ولا يقل عن ذلك أهمية الموقف من النزاع المفتعل بين العلم والدين. ويرى الشيخ أنه على من يتحدث باسم الدين أن يتذكر أن العالم قد تغير وتبدل، ولذلك يجب أن يغير شيئاً من مبادئه وقواعده القديمة. وعلى من يمثّل العلم، بدوره، أن يتذكر أن العالم قد تغير وتبدل. ولذلك يجب أن يغير شيئاً من مبادئه وقواعده الماضية. إن هذا التغير بعض ما يجب أن يبذله الطرفان لتأكيد التسامح، ولدفع الحوار إلى أن يصل إلى مداه الذي يحقق الفائدة لأطرافه. والمؤكد أن العدو الحقيقي للدين والعلم معاً، فيما يؤكد الشيخ إنما هو الأثرة والشراهة والرغبة في الانفكاك من كل قيد. وإذا كان العلم يمكن إفساده حين يستخدم في هدم مصالح البشر، فإن الدين يمكّن التعكير على جوهره المصفى، حين يتسرب التصعب في تأويله وفهمه. هكذا، يخاطب شيخ العلماء رجال الدين بقوله:

«إنكم تعلّمون مبادىء وقواعد قديمة لم تعد العقول تقبلها في عصر كهذا العصر. وتطلبون تدبير الحاضر بالماضي. وتقولون إن الناس لا يمكنهم فهم الكتب إلا بواسطتكم. ولذلك تفسرونها وتضعون رأيكم في هذا التفسير موضع الحقيقة الثابتة التي لا يجوز مسها بدل أن تتركوا الناس يفهمونها كما تسوقهم

فطرتهم. . . فلماذا تجعلون أنفسكم بين الله والناس في منزلة الوسيط والمدافع عن الدين أي عن الضمير البشري؟ من أقامكم وسطاء ومدافعين عن هذا الضمير؟ دعوا البشر يعيشون بملء حريتهم الروحية. فإن كتبهم الدينية بين أيديهم. وضمائرهم إذا لم تفسدوها بالجدل والمماحكة والأهواء فإنها لا تقرأ فيها إلا الحقائق الأزلية ومبادىء الإخاء البشري. ولا تقولوا نحن نرشدهم فإنكم بشر مثلهم، أي فيكم جميع أهواء البشر الصالحة والفاسدة. وهذا الإرشاد لا يقبله البشر إلا من الملائكة. . . فدعونا ولا تقفوا بيننا وبين الله لتجبرونا على أن نفهم حياتنا وكتبنا والهنا ومصالحنا كما تريدون أنتم، فإن ذلك الضغط يجرنا إلى الكفر بكل شيء.

ولا يكتفي الشيخ بما قال بل يشير إلى محاربة دعاة الدين بعضهم لبعض، وتكفير أصحاب المذاهب للمخالفين لها، وما أدى إليه ذلك من حروب ومذابح، انتهت إلى كوارث الدين منها بريء، شأنه شأن العلم الذي استغلته طائفة متعصبة لتحقيق أهدافها غير العادلة. وإذ يؤكد الشيخ استخدام الدين واستغلاله في ظلم البشر، كالعلم سواء بسواء، فإنه يصل الاثنين (العلم والدين) بقضية العدل الاجتماعي بالقدر الذي يصلهما بقضية الحرية. وإذ يؤكد الوصل الأول ضرورة إنصاف العمال من أرباب العمل باسم الإنسانية والإخاء البشري، فإن الوصل الثاني يؤكد ضرورة الدولة المدنية وحتميتها. ولكن يقصد الشيخ نوع الدولة المدنية التي تستبدل بالتعصب التسامح، وبالظلم العدل، وبالقمع الحرية، مؤكداً رسالته التي هي رسالة فرح أنطون، والتي يقول فيها:

«إن الوفاق في بلادنا بين عناصرنا لايمكن إلا بمراعاة الوسط الجديد الذي صرنا فيه لأن الوسط الماضي قد تغير علمياً ودينياً واجتماعياً وسياسياً. وهذا الوسط لا بد أن تجتمع فيه جميع المذاهب والآراء والأفكار. وبناء على ذلك لا سبيل لدوام الوفاق بين الجميع إلا بإطلاق الحرية المطلقة لجميع المذاهب والآراء والمبادىء والأفكار من أي نوع كانت. وهي من تلقاء نفهسا، متى تركت لذاتها ولم يكن هناك شهوة دنيئة تحركها، تتفق وتتجه إلى غرض واحد، وهو الخير، أي محاربة الرذيلة والشناعة والشرور في الأرض، من أي مصدر وردت وبأي صورة كانت.

تلك كانت رسالة فرح أنطون المضمنة في روايته «الدين والعلم والمال».

ودلالتها الأساسية هي نفسها دلالة الرسالة الأخرى المضمنة في روايته «أورشليم الجديدة» التي كانت رمزاً للعهد الآتي بالدولة المدنية والمجتمع المدني، في يوتوبيا فرح أنطون أو «الفردوس الأرضي» للإنسانية الجديدة التي كان يحلم بها. ومن خلال أقنعة الشخصيات الأساسية في هذه الرواية، نطق المؤلف المختفي وراء الأقنعة برسالته التي لم يمل من تكرارها، والتي تقول: «إن إصلاح الأرض مسألة علمية لا مسألة دينية، وإن أورشليم القديمة يجب أن تفسح مجالاً لأورشليم الجديدة».

هكذا نطق الراهب الشيخ ميخائيل قناع فرح أنطون أو الرمز التمثيلي لدعواه عن الدولة المدنية في الرواية. وهو رمز يتجاوب مع رمز شيخ العلماء في الرواية السابقة، وخطبته على الجبل لا تختلف في دلالتها عن خطبة شيخ العلماء التي سبقت الإشارة إليها. وكما كانت خطبة شيخ العلماء تنطوي على معنى البشارة، كذلك كانت كلمات الراهب ميخائيل بشارةً بمعنى العلم الجديد، في مطلع هذا القرن، وتأسيس مفهوم الإنسان، وتأصيل مفهوم الإنسانية، في أذهان أعلام التنوير ودعاة المجتمع المدني. ولذلك يستبدل بطل الرواية بالنقل العقل، وبالخرافة العلم، وبالتقليد التجريب، وبالتخلف التقدم، وبالماضي المستقبل، ولا يتردد في أن يختم بشارته الواعدة بالعهد الآتي بقوله:

> «ليس لنا الآن أمل (بعد الله) إلا فيك أيها العلم المقدس والفلسفة المقدسة.
> ولا رجاء إلا فيك يا طبيعة الإنسانية. ورجاؤنا في طبيعة الإنسانية أقوى من رجائنا في العلم لأنها الفاعل فيه».

ولقد ترددت أصداء هذه الكلمات نفسها في كل كتابات فرح أنطون التي انطوت، بدورها على الثلاثية التي تتحكم في حياة البشر، والتي تنحل مشكلاتها، في أحلام فرح أنطون أويوتوبياه، على أساس من الرفق والإخاء والعدل والإنسانية الجديدة التي لا بد أن تكون شعاراً للعلم الجديد وهدفاً له.

وسواء نظرنا إلى كتابات فرح أنطون النظرية أو كتاباته الإبداعية على السواء، فإن كل هذه الكتابات يمكن تلخيصها في دائرة الدعوة إلى الدولة المدنية والمجتمع المدني بكل ما ينطويان عليه من قيم إيجابية تصون هذه القيم بالقوانين والدساتير. وبقدر ما كانت دعوة فرح أنطون إلى الدولة المدنية جذرية، عنيدة، لا تقبل المهادنة أو الوسطية أو التوفيق، وتصل دائماً بالأطروحة إلى مداها المنطقي، غير عابئة بأية سلطة، أو خائفة من سطوة التقليد، كانت لهفة فرح أنطون على تحقيق أحلامه هائلة،

وكانت رغبته في الوصول إلى عتبات يوتوبيا الإنسانية الجديدة تحفزه على الاندفاع اللاهب والانطلاق الحار في الكتابة. وكالعادة، كلما تزايدت حدة الأحلام تزايدت درجات الإحباط، حين يصطدم الحلم بواقع ينظر إلى يوتوبيا الإنسانية الجديدة نظرة الاسترابة، وإلى المجتمع المدني المتحرر من التقليد نظرة العداء.

ولم يكن من قبيل المصادفة أن يتحول فرح أنطون ومجلته «الجامعة» إلى هدف لهجوم دعاة التعصب، وعلى رأسهم رصيفه محمد رشيد رضا الذي هاجر معه من مدينتهما المشتركة في الشام إلى مصر المحروسة، حيث استقر فرح أنطون في الاسكندرية وأصدر «الجامعة» داعية الدولة المدنية، واستقر رشيد رضا في القاهرة وأصدر «المنار» داعية الدولة الدينية التي ظلت تناصب «الجامعة» العداء، وتعبر عن رأي أعداء المجتمع المدني في آن. وكانت حدة الهجوم التي انهالت على فرح أنطون من دعاة التقليد، وحماة مبدأ التعصب، قرينة الإحباط المر الذي شعر به، والذي صاغه صياغة أدبية راقية وهو يلقي «خطبة» أخرى، دون قناع لشخصية روائية. أعني ما كتبه بعنوان «خطبة لدى شلال نياغرا» التي يطلق فيها العنان لتأملاته وأحزانه في العالم الجديد الذي كان يذكره بالعالم القديم.

ولكن رغم ما نال فرح أنطون من إحباط، وهجوم، ومحاربة لمجلته «الجامعة» فقد تحققت نبوءة عباس محمود العقاد (١٨٨٩ ـ ١٩٦٤) الذي واساه يوماً بقوله:

«إنك يا فرح أفندي طليعة مبكرة من طلائع هذه النهضة العامة، وسيعرف لك المستقبل من عملك ما لم يعرفه الحاضر، وستكون حين يفترق الطريقان خيراً مما كنت في هذا الملتقى المضطرب».

الهامش الرابع:

مظلة الدستور

توفي فرح أنطون عام ١٩٢٢، العام نفسه الذي صدر فيه تصريح ٢٨ فبراير الذي يعترف لمصر بالاستقلال؛ والعام نفسه الذي تألف فيه حزب الأحرار

الدستوريين داعياً إلى قيام حكم دستوري، وحماية الحقوق المدنية وحرية الرأي وإقامة العدل الاجتماعي؛ والعام نفسه الذي تشكلت فيه مجموعة من صفوة المجتمع المصري، فيما أُطلق عليه «لجنة الثلاثين» (أو لجنة «الأشقياء» في التسمية الوفدية المعادية لأنها تشكلت بعيداً عن قيادة الوفد وزعامته). وهي اللجنة التي أنيط بها صياغة دستور لدولة مدنية جديدة، دولة بدأت تفرض استقلالها، ويؤكد مجتمعها المدني ثقافته الواعدة، ويؤصل لأفكاره الجديدة.

وبقدر ما كان الدستور نفسه يعني مرحلة جديدة في رحلة الدولة المدنية، في مسارها الصاعد المتنقل من التفويض الديني إلى العقد الاجتماعي، فإن دستور ١٩٢٣ على وجه الخصوص كان تجسيداً لكل ما حققته دعوات الدولة المدنية السابقة من تقدم، وما طرحته أفكار المجتمع المدني من صيغ لصورة المستقبل. ولقد انطوت لجنة الثلاثين نفسها على تناقضات هذا المسار الصاعد سلباً وإيجاباً، فضمت إلى جانب العَلْماني داعية الدولة المدنية (من أفندية الاستنارة وشيوخها) رجل الدين الأزهري التقليدي النقلي الذي ظل يفكر في الدولة الدينية التسلطية. وجمعت اللجنة بين أنصار الملكية المقيدة وأنصار الملكية المطلقة. ووصلت دعاة العدل الاجتماعي من ممثلي الجماهير بأبناء البيوتات الكبيرة من الصفوة. وجاورت بين المسلم والقبطي في مشروع جديد لدستور جديد، يحقق الدولة المدنية التي تطلعت إليها الطليعة الواعدة، والتي رأت فيها صيانة من مخاطر الأوتوقراطية والثيوقراطية على السواء. ونظر الجميع إلى مشروع هذا الدستور على أنه السبيل الوحيد لصيانة المجتمع الآتي مع العهد الجديد بما يمكن أن يتضمنه من الأحكام الخاصة بكفالة المساواة في الحقوق والواجبات بين المصريين جميعاً، دون اعتبار للدين أو الجنس أو اللغة أو غيرها، وكفالة حرية الاعتقاد الديني وحرية ممارسة الشعائر الدينية لكل مواطن من مواطني الأمة المدنية، في دولتها المدنية، دون استثناء أو تمييز. أضف إلى ذلك تأكيد مبدأ تداول السلطة، والوصل بين العدل الاجتماعي والديمقراطية، وصيانة تحديث التعليم وتحريره، ومراقبة الملكية بواسطة نواب الأمة التي هي مصدر جميع السلطات.

وبسبب الضغوط التي مارسها أنصار الملكية المطلقة على عمل اللجنة، وعمليات الحذف والتعديل التي قام بها الملك فؤاد في صياغة مشروع الدستور (داعية الأوتوقراطية الذي لم يتردد في السعي إلى أن يضيف إليها ثيوقراطية جديدة بعد سقوط الخلافة العثمانية) ومحاولات مشايخ الأزهر النقليين التقليديين لتقييد النصوص

المدنية بما يعقلها ويحد من انطلاقها التنويري، وصراع العلمانيين لتأكيد معنى الدولة المدنية وإطلاقه وتأسيس المجتمع المدني وإشاعة حضوره الساطع في كل النصوص التي تتصل بحقوق المواطنين وواجباتهم، وحدود الدولة وسلطاتها، بسبب ذلك كله جاء دستور ١٩٢٣، نتيجة طبيعية لكل المحاولات السابقة والاتجاهات المصاحبة، حاملاً أشكال المجاورة بين المتناقضات التي أسهمت في صياغته. ولكنه كان خطوة صاعدة، من حيث هو نتيجة، في طريق تقدم الدولة المدنية وتحقيقها، بل يمكن النظر إليه بوصفه أعلى أشكال التجسيد القانوني الذي وصلت إليه دعوات هذه الدولة، والذي ظلت تنقله بعد ذلك وتحاكيه في الدساتير اللاحقة عليه أو الناسخة له، ابتداء من دستور صدقي باشا (عام ١٩٣٠) وانتهاء بدستور السادات (عام ١٩٧١).

ولقد نجح العلمانيون الديمقراطيون في لجنة الدستور وخارجها في أن يصوغوا سلطات الدولة، دستورياً، بما يحول دون الملك والسيطرة على أجهزة الإدارة الحكومية، ويفرد الوزارة البرلمانية بالسلطة الفعلية، على نحو غدا معه مجلس الوزراء هو المهيمن على مصالح الدولة (م ٥٧)، ولا يلي الوزارة أحد من الأسرة المالكة (م ٥٩)، ولا تصبح توقيعات الملك في شؤون الدولة نافذة إلا بعد أن يوقع عليها مجلس الوزراء والوزراء المختصون (م ٦٠) وأن أوامر الملك الشفاهية أو الكتابية لا تخلي الوزراء من المسؤولية بحال (م ٦١) فالوزراء مسؤولون، في النهاية أمام مجلس النواب الذي ينوب عن الأمة التي هي مصدر جميع السلطات (م ٦١، ٢٣).

ولقد أصبحت صورة الدولة المصرية، مع هذا الدستور، دولة ملكية ذات سيادة، حرة مستقلة، تحكمها حكومة نيابية (م ١)، تراقبها الأمة ممثلة في نوابها، ويتولى مجلسا الشيوخ والنواب السلطة التشريعية بالاشتراك مع الملك (م ٢٤) وتتولى السلطة القضائية المستقلة المحاكم على اختلاف أنواعها ودرجاتها (م ٣٠) والقضاة مستقلون لا سلطان عليهم في قضائهم لغير القانون وليس لأية سلطة في الحكومة التدخل في القضايا (م ١٢٤) ولا يجوز عزلهم أو نقلهم إلا وفقاً لشروط القانون (م ١٢٧). والنظام النيابي المنصوص عليه هو النظام البرلماني الذي يجعل الوزارة مسؤولة بالتضامن أمام مجلس النواب (م ٦١) وعضو البرلمان ينوب عن الأمة كلها ولا يجوز للناخبين ولا للسلطة التي تعينه توكيله بأمر على سبيل الإلزام (م ٩١) ولا يجوز مؤاخذته فيما يبدي عن الأفكار والآراء في مجلس الشورى والنواب (م ١٠٩) ولا يجوز فصله إلا بقرار صادر من المجلس التابع له (م ١١٢). أما رئيس الدولة أو

الملك فهو غير مسؤول (م ٣٣) ويتولى سلطته بواسطة وزرائه (م ٤٨) وقبل أن يباشر سلطته يحلف اليمين الدستورية أمام مجلس الشورى والنواب. وتنص اليمين على الحلف بالله العظيم على احترام الدستور وقوانين الأمة المصرية (م ٥٠).

وكانت هذه المواد الأخيرة على وجه الخصوص نتيجة كفاح الديمقراطيين في لجنة الدستور وخارجها، ونجاحهم في أن يصوغوا سلطات الدولة بما يقلّص هيمنة الملك المطلقة على أجهزة الإدارة الحكومية، ويستبدل بسلطته سلطة الوزارة البرلمانية في السيطرة على أجهزة الإدارة المدنية والجيش والشرطة. وكانت ذروة نجاحهم هي المادة الثامنة والأربعون والستون معاً، فالأولى تنص على أن الملك يتولى سلطته بواسطة وزرائه، والثانية تقر تنفيذ توقيعات الملك في شؤون الدولة بضرورة أن يوقع معه رئيس الوزراء والوزراء المختصون.

ويوازي نجاح تقييد الملكية، في هذا الدستور الواعد للدولة المدنية، قدر النجاح الذي تحقق في تأصيل مبدأ الفصل بين السلطات، فهناك السلطة التنفيذية التي يتولاها الملك الذي يحكم بواسطة وزرائه الذين يشرفون على الأجهزة المختلفة أو الذين يحاسبون أمام البرلمان الذي يتكون من نواب الأمة، طبقاً لمواد الدستور التي توكل استمرار الوزارة إلى ثقة النواب، وتمنع الوزير من الاشتراك في أي عمل تجاري أو مالي طوال وزارته. وهناك السلطة القضائية المستقلة التي يحميها استقلالها من تدخل السلطة التنفيذية، أو إرهابها أو قمعها، والتي تمارس عملها بوصفها القاضي الطبيعي للمواطنين، في ظل الدستور الذي يكفل استقلال القضاء، ويمنع أي سلطة في الحكومة من التدخل في القضايا، ويحرم عزل القضاة أو نقلهم، ويصون الدور الذي يقومون به في الإشراف على تداول السلطة بواسطة الانتخابات النزيهة. وهناك السلطة النيابية المكونة من نواب الأمة التي هي مصدر جميع السلطات والتي تتولى مراقبة السلطة التنفيذية، وتسحب الثقة منها إذا أخلّت بالأمانة الموكولة إليها، وتملك الحق في اتهام الوزراء وإيقافهم عن العمل إلى أن يقضي مجلس الأحكام المخصوصة في أمرهم. وهي، أخيراً، السلطة التي تنقل مطالب الأمة وتعبر عن أمانيها، وترعى الأصول الديمقراطية المرتبطة بضمان حق الاختلاف وحرية التعبير.

ولا وجود فعلياً، في هذه السلطات المستقلة وإزاءها، للمؤسسة الدينية من حيث هي سلطة مقابلة، فالسلطات التي يحددها الدستور في بابه الثالث (بعد الباب الأول الذي يحدد نظام الحكم، والباب الثاني الذي يحدد حقوق المواطنين وواجباتهم) سلطات مدنية حصراً، تتكون من السلطة التنفيذية (الملك والوزراء)

والتشريعية (البرلمان: مجلس الشيوخ ومجلس النواب) والقضائية. وإذا تركنا الباب الرابع (عن المالية) والخامس (عن القوة المسلحة) لا يتبقى في الدستور سوى أحكام عامة، تبدأ بالمادة (٤٩) التي تنص على أن الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية (م ٤٩)، وتتضمن المادة (١٥٣) التي تنص على أن القانون ينظم الطريقة التي يباشر بها الملك سلطته طبقاً للمبادىء المقررة بهذا الدستور فيما يختص بالمعاهد الدينية وبتعيين الرؤساء الدينيين بالأوقاف التي تديرها وزارة الأوقاف، وعلى العموم بالمسائل الخاصة بالأديان المسموح بها في البلاد.

وفيما عدا هاتين المادتين اللتين لا تمنح المؤسسة الدينية امتيازاً خاصاً، أو تنظر إليها بوصفها سلطة، لا تميز مواد الدستور بين الأديان، وتؤكد حرية الاعتقاد بما ينفي مفهوم السلطة الدينية ابتداء، وتضع التعليم الديني تحت رعاية الملك مع مشايخ الطرق الصوفية ورجال الدين بوجه عام، وذلك بعد أن أوكلت المادة إلى الملك مباشرة المسائل الخاصة بالأديان المسموح بها في البلاد، حسب قانون خاص، طبقاً للمبادىء المقررة بهذا الدستور.

ويكتمل معنى التحديد للسلطة الدينية، في هذا الدستور، عندما نقرنه باستقلال القضاء الذي غدت قوانينه وضعية، وقضاته الذين لا سلطان عليهم في قضائهم لغير القانون، وليس لأي سلطة في الحكومة التدخل في القضايا (م ١٢٤) صيانةً للقانون ولحق المتهم الذي يجب أن يكون له من يدافع عنه (م ١٣٠). ويزداد هذا المعنى اكتمالاً عندما نقرن «حرية الاعتقاد المطلقة التي نصت عليها المادة الثانية عشرة بما نصت عليه المادة الثالثة عشرة من واجب الدولة في حماية حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد والمادة السادسة عشرة التي تمنع تقييد حرية أحد في الأمور الدينية.

وإذا أضفنا كفالة حرية الرأي والصحافة التي تعني حق الاختلاف وحرية المعارضة، فضلاً عن حق الاجتماع، تأكدت دلالة الانتقال إلى السلطة المدنية التي اكتملت دائرتها بصيانة الدستور لعملية تحديث التعليم وصيانة طابعه المدني بمواده. ولذلك نصت مواد الدستور في الباب الثاني الخاصة بحقوق المصريين وواجباتهم على حرية التعليم، وقرنت هذه الحرية بصيانة الحريات العامة والخاصة، والملكيات العامة والخاصة، ومعنى المواطنة نفسه. وإذ غدا التعليم حراً طبقاً للمادة السابعة عشرة، والتعليم الأولي إلزامياً، للبنين والبنات، ومجانياً في المكاتب العامة، طبقاً للمادة التاسعة عشرة، فقد نص على تنظيم أمور التعليم العام بقانون. وذلك في سياق

من النصوص الدستورية التي كفلت تعليم البنات والبنين معاً، فأقامت المساواة بين الجنسين في حق المعرفة، وكفلت حق المعرفة للمواطنين جميعاً بلا استثناء، بواسطة التدخل المالي للدولة التي لا تميز مدارسها بين الطلاب على أي أساس خارج مبدأ المواطنة نفسه، وصانت حرية المواطن في أن يتلقى المعرفة التي يريدها بضمان حرية إنشاء المدارس المدنية في التعليم العام، وعدم الحجر على الأفكار المقدمة في التعليم العالي الذي بدأت الجامعة الأهلية في تقديمه منذ إنشائها في العقد الأول من هذا القرن (عام ١٩٠٦).

ولقد كان إنشاء هذه الجامعة إكمالاً لرمزية التحول من التلقين الديني الذي كان يمارسه التعليم الأزهري إلى التعليم المدني الذي استبدل بالعالمية الدكتوراة، وبالنقل العقل، وبالرواية الدراية، وبمثاقفة الشيخ التقليدي مثاقفة الأفندي المحدث، وبطه حسين الأزهري المعمم طه حسين الأفندي المطربش الذي كان أول من منحته الجامعة الجديدة درجة الدكتوراه عام ١٩١٤، قبل صدور دستور ١٩٢٣ بسبع سنوات على وجه التحديد.

وقد جاء دستور ١٩٢٣ ليسجل هذا التحول في التعليم ويصونه بمواده، جنباً إلى جنب التحول من الملكية المطلقة إلى الملكية المقيدة، ومن الثيوقراطية إلى العقد الاجتماعي، ومن أن المُلْك بالدين يبقى إلى أن المُلْك يستمد شرعيته من الأمة التي هي مصدر جميع السلطات. ويوازي نجاح تقييد الملكية، وتقليم أظافرها، نجاحُ موازٍ في تأكيد مبدأ التسامح وحق الاختلاف، ومن ثم تأكيِّد المساواة بين الأغلبية الدينية والأقليات جميعاً في الحقوق والواجبات من ناحية، وتأكيد المساواة بين المواطنين جميعاً، داخل الدين الواحد، بغض النظر عن مذاهبم الفرعية أو تأويلاتهم الاعتقادية. وذلك نجاح ارتبط بتأكيد ما ينبغي أن تقوم عليه الدولة المدنية بوصفها الوعاء المحايد الذي يؤلف بين الأقلية والأغلبية دون تمييز، على أساس من الحرية التي تسمح بالتعدد والاختلاف، وتكفل حق الاجتهاد والمغايرة وتصونه دستورياً.

هكذا، نص الدستور على أن المصريين سواء لدى القانون، وأنهم متساوون في التمتع بالحقوق المدنية والسياسية، وفيما عليهم من الواجبات والتكاليف العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الأصل أو اللغة أو الدين (م ٣)، والحرية الشخصية مكفولة (م ٤) ولا يجوز القبض على إنسان أو حبسه إلا وفق أحكام القانون (م٥) ولا جريمة ولا عقوبة إلا بناء على قانون (م ٦) وكل متهم بجناية يجب أن يكون له من

يـدافع عنـه (م ١٣٠) وللمنازل حـرمة (م ٩) ولا يجـوز إفشـاء أسـرار الخـطابـات والتلغرافات والمواصلات التليفونية إلا في الحدود المبينة في القانون (م ١١) وحرية الاعتقاد مطلقة (م١٢) وتحمي الدولة حرية القيام بشعائر الأديان (م١٣) وحرية الرأي مكفولة، ولكل إنسان الإعراب عن فكره (م ١٤) والصحافة حرة في حدود القانون. والرقابة على الصحف محظورة. وإنذار الصحف أو وقفها أو الغاؤها بالطريق الإداري محظور كذلك (م ١٥) ولا يسوغ تقييد حريـة أحد في استعمـاله أيـة لغة أراد في المعاملات الخاصة أو التجارية أو في الأمور الدينية أو في الصحف والمطبوعات أياً كان نوعها أو في الاجتماعات العامة (م ١٦) وللمصريين حق الاجتمـاع في هدوء وسكينة. وليس لأحد من رجال البوليس أن يحضـر اجتماعهم ولا حـاجة بهم إلى اشعاره (م ٢٠).

وإذا كانت لجنة الدستور قد أفلحت في استبعاد فكرة التمثيل النسبي للأقليات من صياغة الدستور، وذلك حتى لا يتسرب التمييز في الدولة المدنيـة التي يسعى الدستور إلى تجسيدها، فإن اللجنة اضطرت إلى قبول ما طالب بـه الشيخ محمـد بخيت مفتي الديار المصرية، وقتها، وعضو لجنة الدستور، حين قدم اقتـراحاً إلى اللجنة بالنص في الدستور على أن يكون دين الدولة هو الإسلام، ووافقت اللجنة على هذا النص، ولم يستطع العلمانيون من دعاة الدولة المدنية معارضة النص الذي صدر به الدستور فعلاً في المادة (١٤٩) وتنص على أن الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية. وقد علّقت صحيفة «الوطن» في ذلك الوقت بأن هذا النص قد يؤدي إلى تمييز لا محل له، وأنه يبتعد بالدستور عن الأنظمة الحديثة التي تفصل بين الدين والسياسة. وأضافت أنه يثير إشكالاً مهماً، وهو أنه إذا كانت هناك سلطة تشريعية أوجد الدستور لها مصدراً هو الملك والوزارة، وسلطة قضائية مصدرها القضاء، فإن النص على دين للدولة يوجب إيجاد مصدر له والاعتراف بسلطة دينية هي «الخلافة»، وهو مصدر يخرج عن دائرة السلطات التي يجب النص عليها من الدستور، ويتناقض مع مبدأ أن الأمة كل الأمة هي مصدر السلطات، ويفضي إلى تأصيل العلاقة الخاصة مع دولة الخلافة وتركيا العثمانية، وفي ذلك خروج عن أهداف الدستور ومراميه المدنية التي تؤكد الاستقلال لا التبعية على مستوى الوطن والمواطن في آن.

ولكن صدور الدستور نفسه، على نحو ما انطوى عليه من نصوص ضابطة لهذه المادة، وإعماله في تنظيم الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية، وتأكيـده مسائـل الحريات، خفف من المخاوف التي أبدتها جريدة الوطن، والقلق الذي شعر به دعاة

الدولة المدنية، خصوصاً بعد أن اكتسح الوفد الانتخابات، وتشكلت حكومة برلمانية، وأصبح الملك يمارس سلطته بواسطة وزرائه قولاً وفعلاً.

وقد حدث الاختبار الفعلي لمبادىء الدولة المدنية التي جسدها هذا الدستور إلى الحدود التي سمح بها الواقع المنتج له، فيما يمس حرية الرأي وحق الاختلاف، وذلك حين عاد الدستور إلى ممارسة حضوره النيابي، بعد انفراج أزمة الإطاحة بالحكومة الدستورية الأولى للوفد. وكان ذلك حين أصدر طه حسين المدرس بالجامعة المصرية، إحدى مؤسسات المجتمع المدني التعليمية المستقلة، كتابه «في الشعر الجاهلي» (عام ١٩٢٦) فانهالت بلاغات الإدانة على النائب العمومي باتهام صاحب الكتاب بإهانة الدين الإسلامي الذي نص الدستور على أنه دين الدولة. وكان أهم هذه البلاغات بلاغ من الشيخ خليل حسنين الطالب بالقسم العالي بالأزهر يتهم فيه الكتاب بالطعن الصريح في القرآن الكريم، وبلاغ من فضيلة شيخ الجامع الأزهر، مع تقرير رفعه علماء الجامع الأزهر إليه، يطلب اتخاذ الوسائل القانونية الناجعة ضد الطعن على دين الدولة الرسمي، وتقديم المؤلف للمحاكمة. وبلاغ من حضرة عبد الحميد البنان عضو مجلس النواب.

ولقد تولى محمد نور رئيس نيابة مصر المحروسة التحقيق في البلاغات المقدمة، والنظر في الموضوع، وانتهى إلى حفظ الأوراق إدارياً، وتبرئة طه حسين من التهم التي نسبتها إليه البلاغات، بعد أن تأكد له أن غرض المؤلف لم يكن الطعن والتعدي على الدين بل الاجتهاد في البحث العلمي، مما يؤكد عدم توفر القصد الجنائي، وذلك إعمالاً لنصوص دستور ١٩٢٣ التي أكدت المادة الثانية عشرة منه «أن حرية الاعتقاد مطلقة»، ونصت المادة الرابعة عشرة على أن حرية الرأي مكفولة ولكل إنسان الإعراب عن فكره بالقول أو بالكتابة أو بالتصوير. ولم يجد رئيس النيابة تعارضاً بين هاتين المادتين والمادة التي تنص على أن الإسلام دين الدولة، فقد أدرك رئيس نيابة مصر المحروسة أن دستور الدولة المدنية التي يعيش فيها يؤكد حرية الفكر، وأنه لا سبيل إلى التعلل بالدين لقمع هذه الحرية التي غدت شعاراً للمجتمع المدني وعلامة عليه، خصوصاً أن المؤلف الذي هو طه حسين لم يكن غرضه الطعن على الدين، فيما يؤكد رئيس النيابة، فالعبارات الماسة بالدين التي أوردها طه حسين في بعض المواضع من كتابه إنما قد أوردها على سبيل البحث العلمي مع اعتقاده أن بحثه يقتضيها. وبناء على هذا الفهم المستنير رفض رئيس النيابة كل البلاغات المقدمة، ولم يستجب إلى ما طلبه شيخ الجامع الأزهر أو نسبه إلى طه حسين، فقد أصبح

القانون فوق الجميع، وأصبح الدستور حامياً للمواطنين من احتمالات القمع الديني أو السياسي.

ولكن موازنة رئيس نيابة مصر المحروسة بين النصوص العلمانية في الدستور والنص الذي يحدد دين الدولة لم تنف فكرة إمكان تكرار الاتهام نفسه، في حالات أخرى، ومن ثم تسليط تهمة الخروج على الدين أو التكفير في أحوال يتم فيها تعطيل العمل بالدستور، أو يتم فيها تفسيره بأشخاص يعادون مفهوم الدولة المدنية نفسه. وذلك احتمال أكّدته العلاقة الخاصة التي استبقتها بعض نصوص الدستور بين الملك ومؤسسات التعليم الديني التي استبقيت تحت هيمنته. غير أن ما يخفف من سلبيه الاحتمالات، في حالة دستور ١٩٢٣، أنه قد أوكل محاكمة المواطنين إلى قاضيهم الطبيعي المدني، وأصّل البنية العلمانية للسلطة القضائية التي تتولاها المحاكم على اختلاف أنواعها ودرجاتها، وحجب عن المؤسسة الدينية (سواء كانت أزهرية إسلامية أو إكليريكية مسيحية أو غير ذلك) سلطة الحكم على المواطنين، أو اتخاذ أي إجراء قمعي مباشر تجاههم، واستبدل بالخضوع النقلي التقليدي لمبدأ الاجماع التقبل الجديد لمبدأ التنوع وحق الاختلاف، وأحل التسامح المدني محل التعصب الديني، وجعل سلطة القاضي المدني السلطة التي تعلو على كل سلطة أخرى وتراقبها. وحين استبدل رئيس نيابة مصر، إعمالاً للدستور، بالخوض في النوايا الاعتقادية أو المحاسبة عليها، احترام البحث العلمي الذي يصونه الدستور، فإنه قد استبدل سلطة بسلطة، ودولة بدولة، وسجل شهادة حاسمة على تجسيد الدستور الجديد لحضور الدولة المدنية.

الهامش الخامس:

الاسلام وأصول الحكم

ولكن ماذا يحدث حين يتم الانقضاض على الدستور والإطاحة بالدولة المدنية التي يصونها في سبيل الأوتوقراطية التي هي الوجه الآخر للثيوقراطية؟ لقد حدث ذلك

بالفعل، مع دستور ١٩٢٣ الذي حاول الملك فؤاد أن يقيده بما يؤكد ملكيته المطلقة، ويصون التحالف بين القصر الأوتوقراطي والمؤسسة الدينية الثيوقراطية. ولكن رغم ما انطوى عليه الدستور من ثغرات، قاوم الملكية والثيوقراطية بنصوصه المدنية وصان المجتمع المدني في الوقت الذي تحول إلى أداة لتجسيد الدولة المدنية الديمقراطية العلمانية في وجه تسلط القصر الملكي وقمع المؤسسة الدينية على السواء، وظل الدستور، بصفته تلك، ملاذاً للمثقفين في ممارستهم حرية الفكر ودرعاً للمواطنين في ممارستهم الحريات السياسية والاجتماعية. ومن الواضح أن ذلك كان السبب الرئيسي في انقضاض الملك فؤاد على هذا الدستور، وعلى الحكومة البرلمانية التي جاء بها، وعلى المثقفين الذين أكدوا مضمونه المدني وطبيعته العلمانية.

وذلك وضع يؤكد أن العدو الأول للدولة المدنية كان ـ ولا يزال ـ هو الاستبداد الذي تمارسه الدولة التسلطية، متسلحة بالعسكر أو بالحق المقدس في الحكم أو دعاة الثيوقراطية والأوتوقراطية. ومن الواضح أن العداء، في هذه الحالة، هو عداء للطابع الديمقراطي للمجتمع المدني الذي يناقض التسلطية وينفيها بما ينطوي عليه من مبادىء التسامح، وعداء للطابع العَلْماني الذي يؤكد أن المواطنين أدرى بشؤون دنياهم ومعاشهم، وأن العقد الاجتماعي الذي يصل بينهم هو خير ضمان لتآلفهم وتقدمهم في طريق المستقبل. وإذا كانت التركيبة الثيوقراطية الأوتوقراطية للدولة التسلطية تنفر من حق الاختلاف الذي تستبدل به الوحدة المصمتة، ومن العقل الذي تستبدل به النقل، ومن العلم الذي تستبدل به الإيديولوجيا، فإن هذه التركيبة تخلق مناخاً معادياً للاستنارة وتستبدل بالتنوير الإظلام، وبالتسامح التعصب، وبالأمة مصدر جميع السلطات الحاكم المستبد الذي يفرض نفسه ظلاً لله.

ولقد كان الملك فؤاد (١٨٦٨ ـ ١٩٣٦) واحداً من هؤلاء الحكام الذين ينطوون على طبائع الاستبداد. حيث شعر أن الفرصة الذهبية قد واتته بسقوط الخلافة العثمانية، ليجمع الثيوقراطية إلى الأتوقراطية، فأوعز إلى حلفائه من رجال المؤسسة الدينية بالدعوة إلى نفسه خليفة للمسلمين، مستنداً إلى ما ينص عليه الدستور (المادة ١٤٩) من أن الإسلام هو دين الدولة، ومتصوراً أن المسافة بين هذه المادة و«الخلافة» كالمسافة بين خزائن أمواله وجيوب دعاته من المشايخ. ولكنه كان واهماً، فقد جاءته الضربة القاصمة نفسها من واحد من هؤلاء المشايخ أنفسهم، واحد من الذين أسهمت حركات الاستنارة السابقة في تشكيل وعيهم، والذين لم ينتبه دعاة الدولة التسلطية إلى أن هؤلاء المشايخ الجدد ينتسبون إلى تيار استهلته كتابات رفاعة

الطهطاوي، وواصلته كتابات الأفغاني والكواكبي ومحمد عبده، وأنهم لم يكونوا بعيدين عن المصادر الفكرية والتغيرات الثقافية التي كان يتأثر بها أفندية الاستنارة الذين كانوا يتبادلون معهم التأثر والتأثير.

ولذلك، ففي وسط الدعوة إلى تنصيب الملك فؤاد خليفة للمسلمين، وفي حماسة المشايخ الموالين لإحياء فكرة الخلافة جاء الدفاع عن الدولة المدنية من شيخ أزهري كان يعمل في القضاء الشرعي، وجمع بين علوم العقل والنقل، وبين تراثه وتراث الآخر، وبين الاشتغال بالعلم والاشتغال بالسياسة، وهو علي عبد الرازق قاضي محكمة المنصورة الذي أصدر كتابه «الإسلام وأصول الحكم» في أول أبريل سنة ١٩٢٥ كأنه جاء ليكشف كذب دعوى الخلافة التي تعلق بها الملك فؤاد ودعا إليها، بل يعلن تحديه لكل سلطة بشرية تنطوي على التسلط منذ السطر الأول من كتابه الذي يشهد فيه بأنه لا إله إلا الله الذي لا يعبد إلا إياه، ولا يخشى أحداً سواه، فلله وحدة القوة والعزة، وما سواه من الملوك «ضعيف ذليل».

ويلتقط علي عبد الرازق، المعمم المستنير، في هذا الكتاب راية «المجتمع المدني» من الذين سبقوه في الدفاع عنها من المشايخ والأفندية على السواء، ويرفع من جديد أعلام التنوير في مواجهة الإظلام، ويتصدى لتيار الردة الذي قاده الملك فؤاد للقضاء على الحقوق الطبيعية للمواطنة من ناحية، والنكوص عن الدولة المدنية التي لا تستند إلا إلى العقد الاجتماعي وحده.

ويدرك الشيخ منذ الصفحات الأولى لكتابه أنه يخوض حرباً ضد أنصار مذهب الحق المقدس من مفكري المسلمين، في الشرق، بمعنى لا يختلف جذرياً عن المعنى الذي انطوت عليه مواجهة جون لوك، داعية الدولة المدنية، في الغرب، لخصومه، وما قام به من نقض لأفكار توماس هوبز وأمثاله الداعين إلى أن سلطان الملوك مقدس وحقهم سماوي. وفي شجاعة لافتة، يقرن الشيخ بين معنى «الحكم المقدس» في الغرب ومعنى «الخلافة» في الشرق، ويرى أن الذين جعلوا «الخلافة» ركناً من أركان الإسلام إنما بنوا أحكامهم على اجتهاد خاطىء في فهم الإسلام، فالخلافة ليست ركناً، ولا أصلاً من أصوله. ويؤكد الشيخ أن هذا الاجتهاد الخاطىء قد اقترن، وما يزال، بالمحاولات المتصلة لدعم الحكم المطلق وتبريره وتثبيته في وجدان المسلمين وعقولهم، دعماً لاستبداد الخلفاء والحكام، وذلك بدعوى أن الخليفة يستمد سلطانه من سلطان الله تعالى، وأنه ظل الله تعالى، أو سلطان الله في

أرضه على نحو ما زعم الخليفة أبو جعفر المنصور. ولا خلاف كيفياً، في التحليل الأخير، بين هذه الدعوى التي ينسبها أصحابها إلى الإسلام ودعوى «الحق المقدس» التي نسبها أصحابها إلى المسيحية. وما لم يقله الشيخ صراحة، لكن ينطقه كتابه ضمناً، هو أنه إذا كان دعاة «الحكم المدني» في أوروبا قد انتصروا على دعاة الدولة الدينية (الثيوقراطية) واستبدلوا بملكية الحق المقدس الملكية المقيدة والجمهورية على السواء، فإن دعاة الحكم المدني في الشرق لا بد أن ينتصروا انتصاراً نهائياً على الثيوقراطيين الجدد من أنصار الملك فؤاد، أولئك الذين كانوا يسعون إلى أن يستبدلوا بالمجتمع المدني الصاعد مجتمعاً تسلطياً، بطريركياً، يحفظ آليات الدولة الدينية، ويبقى على هالتها في وجدان جماهير البسطاء من العامة.

هكذا، يؤكد علي عبد الرازق أن الخلافة في الإسلام لم ترتكز إلا على أساس القوة الرهيبة، وأن تلك القوة كانت إلا في النادر، قوة مادية مسلحة، فلم يكن للخليفة ما يحوط مقامه إلا الرماح والسيوف، والجيش المدجج والبأس الشديد، فبتلك دون غيرها يطمئن مركزه ويتم أمره.

ولا نشك مطلقاً في أن الغلبة كانت دائماً عماد الخلافة، إذ لا يذكر التاريخ لنا خليفة إلا اقترن في أذهاننا بتلك الرهبة المسلحة التي تحوطه، والقوة القاهرة التي تظله، والسيوف المصلتة التي تذود عنه.

ويقول الشيخ معرضاً بالملك فؤاد:

> إن ذلك الذي يسمى عرشاً لا يرتفع إلا على رؤوس البشر، ولا يستقر إلا فوق أعناقهم. وإن ذلك الذي يسمى تاجاً لا حياة له إلا بما يأخذ من حياة البشر، ولا قوة له إلا بما يغتال من قوتهم، ولا عظمة له ولا كرامة إلا بما يسلب من عظمتهم وكرامتهم ـ كالليل إن طال غال الصبح بالقصر ـ وإن بريقه إنما هو من بريق السيوف، ولهيب الحروب.

ويمضي الشيخ مجتهداً ليؤكد أن الواقع المحسوس الذي يؤيده العقل، ويشهد به التاريخ قديماً وحديثاً، هو أن شعائر الله تعالى ومظاهر دينه الكريم لا تتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذي يسميه الفقهاء خلافة، ولا على أولئك الذين يلقبهم الناس خلفاء. ويضيف أن صلاح المسلمين في دنياهم لا يتوقف على شيء من ذلك، فليس بهم من حاجة إلى تلك الخلافة لأمور ديننا ولا لأمور دنيانا، فإن الخلافة كانت ولم تزل نكبة على الإسلام وعلى المسلمين، وينبوع شر وفساد.

ويستعرض الشيخ المستنير التاريخ الإسلامي منذ البداية، ليؤكد أن ملاحظة الدولة النبوية تؤدي إلى معنى واحد، عند التأمل، هو خلوها من المظاهر التي صارت اليوم عند علماء السياسة من أركان الحكومة المدنية، وهي في حقيقة الأمر غير واجبة، ولا يكون الإخلال بها حتماً نقصاً في الحكم، ولا مظهراً من مظاهر الفوضى والاختلال. لقد كانت ولاية الرسول (ﷺ) على قومه ولاية روحية، منشؤها إيمان القلب وخضوعه خضوعاً صادقاً تاماً يتبعه خضوع الجسم. وولاية الحاكم ولاية مادية، تقوم على إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلوب اتصال. تلك ولاية هداية إلى الله وإرشاد إليه، وهذه ولاية تدبير لمصالح الحياة وعمارة الأرض.

إن الإسلام دعوة دينية إلى الله تعالى، فيما يرى الشيخ المستنير، ومذهب من مذاهب الإصلاح للنوع البشري وهدايته إلى ما يدنيه من الله جل شأنه، ويفتح له سبيل السعادة الأبدية التي أعدها الله لعباده الصالحين. وهو وحدة دينية أراد الله جل شأنه أن يربط بها البشر أجمعين، وأن يحيط بها أقطار الأرض كلها. ولكن إذا كان من المعقول أن يؤخذ العالم كله بدين واحد، وأن تنتظم البشرية كلها وحدة دينية، فمن غير المعقول أخذ العالم كله بحكومة واحدة، وجمعه تحت وحدة سياسية مشتركة، فذلك خروج على الطبيعة البشرية ولا تتعلق به إرادة الله. إن نظام الحكم هو غرض من الأغراض الدنيوية التي خلّى سبحانه وتعالى بينها وبين عقولنا وترك الناس أحراراً في تدبيرها على ما تهديهم إليه عقولهم، وعلومهم، ومصالحهم، وأهواؤهم ونزعاتهم. وحكمة الله في ذلك بالغة ليبقى الناس مختلفين «ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم».

ويزيد الشيخ موقفه جلاء بقوله إنه قد فشا بين المسلمين، منذ الصدر الأول، الزعم بأن الخلافة مقام ديني، ونيابة عن صاحب الشريعة عليه السلام. وكان من مصلحة السلاطين أن يروجوا ذلك الخطأ بين الناس، ليتخذوا من الدين دروعاً تحمي عروشهم، وتذود الخارجين عليهم. وما زال الملوك يعملون على ذلك، من طرق شتى ـ وما أكثر تلك الطرق لو تنبه لها الباحثون ـ حتى أفهموا الناس أن طاعة الأئمة من طاعة الله، وعصيانهم من عصيان الله، بل جعلوا السلطان خليفة لله في أرضه، وظله الممدود على عباده. سبحان الله وتعالى عما يشركون. وقد أصبحت الخلافة تلصق بالمباحث الدينية نتيجة لذلك، وصارت جزءاً من عقائد التوحيد يدرسه المسلم مع صفات الله تعالى وصفات رسله الكرام، ويلقنه كما يلقن شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فيما يذهب الشيخ علي عبد الرازق الذي يؤكد أن ذلك من

جناية الملوك واستبدادهم بالمسلمين. لقد أضل الملوك المسلمين عن الهدى وعمّوا عليهم وجوه الحق، وحجبوا عنهم مسالك النور باسم الدين، وباسم الدين أيضاً استبدوا بهم، وأذلوهم، وحرموا عليهم النظر في علوم السياسة. وباسم الدين خدعوهم وضيقوا على عقولهم، وصاروا لا يرون لهم وراء ذلك الدين مرجعاً، حتى في مسائل الإدارة الصرفة والسياسة الخالصة. وقد ضيقوا عليهم أيضاً في فهم الدين، وحجروا عليهم في دوائر عينوها لهم ثم حرموا عليهم كل أبواب العلم التي تمس حظائر الخلافة، وكانت نتيجة ذلك كله أن هوت قوى البحث ونشاط الفكر، بين المسلمين، فاصيبوا بشلل التفكير السياسي وعمق النظر في كل ما يتصل بشأن الخلافة.

والحق، فيما يرى الشيخ أخيراً، أن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة، فهي ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا، لنرجع فيها إلى احكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة.

وغاية الشيخ من ذلك كله هي تحرير العقول الإسلامية وتنويرها، لكي يتمكن المسلمون من أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم، ونظام حكومتهم، على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم.

تلك هي أهم الأفكار التي يقوم عليها كتاب هذا الشيخ الثائر على الأتوقراطية والثيوقراطية، والذي التقط أسلحته من الإنجاز العقلاني لتراثه الإسلامي، ومن الإنجاز الموازي لدعاة الدولة المدنية في الغرب الأوروبي الذي كان يعرفه، ولا يتردد في الإفادة منه، فالحكمة ضالة المؤمن، وإيمان هذا الشيخ بضرورة طلب العلم وإعادة فتح أبواب الاجتهاد على مصراعيها لا يقل عن إيمانه بالدولة المدنية ودفاعه عنها.

ولم يشغل الشيخ المستنير نفسه بوهم أن «الدولة المدنية» أو دعوة «التنوير» غربية أو شرقية، فلقد تعلم من تراثه العقلاني الذي ابتعثته كتابات الأفغاني ومحمد

عبده أن الحكمة ضالة المؤمن، وأن المفكرين من كل أمة يتعاونون في صنع مستقبل الإنسانية كلها، وأن تتميم النوع الإنساني هدف كل عاقل في كل مكان وزمان. وإذ أدرك الشيخ المغزي النبيل لهذا الهدف أدرك، بالمثل، أن التفاعل بين إنجازات الفكر الإنساني في كل مكان، ولدى كل أمة، هو الذي يقود الإنسانية في مجموعها إلى التقدم، وأن ابن رشد ومن قبله فلاسفة العقل المسلمون كانوا المقدمة التي أفضت إلى النهضة في أوروبا، ومن ثم إلى التنوير الذي اقترن بمفاهيم الدولة المدنية والمجتمع المدني، وأن أحفادهم لا يجب أن يشعروا بالاغتراب، إزاء «الاستنارة» enlightenment التي أسهم أسلافهم في صنع مقدماتها. ولقد تعلم الشيخ من ابن رشد بوجه خاص، فيما كتبه عن «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال» أن الأخذ عن الغير ليس بدعة منذ الصدر الأول من الإسلام، وأن على المسلم أن يستعين على ما هو بسبيله بما قاله من تقدمه. وسواء كان ذلك الغير مشاركاً له أو غير مشارك في الملة فإن الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك له في الملة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة. ولقد قال ابن رشد فيلسوف قرطبة الجليل إن الأفضل ينسخ بما هو أفضل منه. ونحن نقبل هذا الأفضل من أي جانب كان، وفي أي مصدر يكون.

ولقد أدرك الشيخ علي عبد الرازق، بالمثل، أن كل فكرة وكل نظرية لها خصوصيتها وعموميتها في آن، لها بواعثها المحلية وأهدافها العالمية، لها قومية التولد التي تنطوي على إنسانية الغاية، وإنسانية الغاية التي لا تتناقض مع قومية التولد. ولذلك اقتنع الشيخ علي عبد الرازق أن أفكار جون لوك التي أفاد منها مفهوم الدولة المدنية كأفكار غيره من مفكري الاستنارة الأوروبية هي ملك له بوصفه انساناً بالقدر التي هي ملك لمن صاغها في أوطانها، وهي تفيده فيما لا يناقض إسلامه أو هويته كما أفادت هويات أخرى في أديان أخرى. إنه يأخذ جانبها العام الذي يتصل وإياه في البعد الإنساني، والهدف العالمي الذي يرتبط بما أطلق عليه الكندي أول فلاسفة الإسلام، قديماً، اسم «تتميم النوع الإنساني». وهو - عندما يفعل ذلك - يؤدي واجبه الديني والعلمي على السواء، من حيث هو عالم لا يخشى إلا الله، ولا يقيم وزناً لأحد سواه، ولا ترهبه في قولة الحق ديكتاتورية حاكم أو قمع مشايخ.

ولا شك أن البعد الإنساني الذي انطوى عليه كتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» بما اعتمد عليه من مبادىء عقلانية، قد أكّد علاقة التنوير بمفهوم الإنسانية، من الزاوية التي تنفي الاسترابة الدائمة بالآخر، والنفور المتصل من

المختلف، في الفكر النقلي التقليدي، المناقض للعقل والاستنارة على السواء. وإذا كان «الآخر» قريناً للنقيض الـذي يهدد بـالخطر، والمختلف متصـلاً بالنفي لمبـدأ الإجماع، في الفكر النقلي التقليدي، فإن الاحتماء منه كان، دائماً، بالإلحاح على مفهوم نقاء الهوية المعزولة عن أي تأثير، والمنغلقة إزاء أي علاقة، والمنطوية على مفاهيم التعصب الملازمة لنقاء الجنس، وتغليف ذلك كله بتأويـلات دينية وأوهـام تخيلية عن وقاية المسلم والمسلمين من شبهات الكافرين. وإزاء هذا الفكر، يأتي كتاب علي عبد الرازق ليؤكد أن «المختلف» يمكن أن يثري الوحدة بالتنوع، وأن «الآخر» يمكن أن يكون مصدر الحكمة التي هي ضالة المؤمن، وأن التسامح يمكن أن يحمي من التعصب، وأن الإفادة من تجارب الأمم الأخرى فرضٌ على العالم. ولا يعني ذلك بالقطع، أن يغلق العالم وعيه النقدي، أو ينفي عقله الناقد في الإفادة من هذا الآخر أو الإطلاع عليه، بل العكس فالأخذ عن هذا الآخر دون دليل تقليد لا يقل سلباً عن تقليد النقل، والأخذ عنه دون تمحيص عجز وقصور. ولا بد أن يقترن الوعي النقدي بحركة العقل اليقظ الذي يأخذ ما يفيده، ويدع ما يضره، ويضيف إلى ما يفيده ما يجعله ملكاً لها، ويسهم في إنتاج المعرفة التي يتلقاها عن الغير لكي يكون جديراً بصفة العارف.

ولذلك كله، يختتم الشيخ علي عبد الرازق كتابه بما يرده إلى أوله، وبما يؤكد قاعدته التي سار عليها في إنتاج اجتهاده، وهي البدء من سؤال الواقع الذي طرحه الحكم الاستبدادي للملك فؤاد الذي أراد أن تتقنع الأوتوقراطية بالثيوقراطية، والإفادة من تراث الأمة التي ينتمي إليها بوصفه عالماً من علمائها، وقاضياً شرعياً من قضاتها. وفي الوقت نفسه، الإفادة من كل ما هو متاح في تراث الغير وخبرة الآخر، إعمالاً للتقاليد العقلانية في التراث الذي ينتمي إليه. ومن هنا، يختتم الكتاب بما يرده إلى بدايته، إذ ينهي الباب الأول من الكتاب بالإشارة إلى فكر الفيلسوف توماس هوبز Thomas Hobbes (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) وجـون لـوك John Locke (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) ويختم الكتاب كله ـ بعد ثلاثة أبواب ـ بقوله إنه لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلهـا، وأن يبنوا قـواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم.

حاشية أخيرة

ما الذي يعنيه دفاع علي عبد الرازق عن الدولة المدنية بعد ذلك كله؟ وما دلالته؟ فلنرد عجز الهوامش على صدورها، ولنسترجع دلالة ما انطوت عليه أغلب الهوامش، وهي أن الذي استهل الدفاع عن الدولة المدنية وأسس لأحلامها عن التقدم ومعنى الإنسانية الجديدة، وواصل هذا الدفاع ولم يتردد في المخاطرة من أجله بالمنصب والسمعة والمكانة، هم مشايخ الاستنارة، جنباً إلي جنب أفندية الاستنارة، وذلك في سلسلة متكاملة الحلقات، متفاعلة الأجزاء، تفضي كل حلقة إلى التي تليها وتضيف إليها، ولا تتوقف عن العراك الحاد مع التخلف، والرغبة العارمة في التقدم، والمضي إلى الأمام بتقاليد الاستنارة التي بدأها إمام بعثة اسمه رفاعة الطهطاوي ووصل بها إلى ذروتها قاضي شرعي اسمه علي عبد الرازق، وكلاهما أزهري جاء في لحظة فاصلة، حاسمة، مثل بقية اللحظات التي أنتجت مشايخ الاستنارة الذين لم يعملوا في عزلة عن أفندية التنوير، أو عداء معهم، بل في تفاعل خصب قام على الحوار الذي قام، بدوره على التسامح.

هذه التقاليد هي بعض تراثنا الذي ننتسب إليه حين نتحدث عن التنوير، فالتنوير ليس مجرد نظرية نستوردها عن الغرب، بل جزء من تاريخنا العقلاني، الذي صنعه أفندية الاستنارة ومشايخها. ومن الصعب أن نفصل فريقاً منهم عن الآخر في الإنجاز، وفي الشجاعة، وفي التضحية بالكثير. وبقدر ما كانت العلاقة بينهما متكافئة، قائمة على التسليم المشترك بما بين الحكمة والشريعة من اتصال، والاقتناع بضرورة الإفادة من كل الخبرات الإنسانية، في مسعى الدولة المدنية، كانت هذه العلاقة منطوية على مبادىء التسامح وتقبل الاختلاف والمجادلة بالتي هي أحسن.

والفرق بين هؤلاء المشايخ الذين أشرت إليهم، في تقاليد الاستنارة، والمشايخ الذين نراهم في هذه الأيام يتسابقون إلى تكفير كل شيء، أو كل مختلف عنهم في الرأي هو الفارق بين التنوير والإظلام، بين من يشعرون بلذة سادية في الحكم بكفر المختلف عنهم، لتنهشه سيوف المتطرفين أو تغتاله رصاصات الإرهابيين، وبين أمثال الإمام محمد عبده مفتي مصر المحروسة الذي ترك لنا وصية تقول:

إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه، ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حُمِلَ على الإيمان، ولا يجوز حمله على الكفر.

إضاءات

- دعوة إلى الحوار
- كيف نقع في حبالة الخطاب النقيض
- التعصب والدولة الدينية
- التعصب والاستبداد
- التسامح والدولة المدنية
- التسامح ومناخ الابداع
- العقل والتجريب والدولة المدنية
- الثقافة العربية وسؤال المستقبل

(١)

الحوار ـ دائماً ـ لغة الأكفاء، الواثقين بانفسهم، الراغبين في تطوير أنفسهم، الطامحين إلى توسيع آفاق معرفتهم، المؤمنين أنهم لا يمتلكون المعرفة المطلقة أو اليقينية بل المعرفة النسبية التي تغتني ـ دائماً ـ بالتفاعل. وثقة المحاور بنفسه لا تعني أنه المالك الوحيد للحقيقة، أو صاحب العلم اللدني الذي لا يدانيه أحد، أو العارف الأوحد الذي لا بد أن يتعلم منه الآخرون الذين لا بد أن يكونوا أدنى منه، أو كاهن الايديولوجيا الذي يمتلك صكوك البراءة أو مراسيم الإدانة، كأنه الصورة المقلوبة للملتحي الذي يقذف من حوله بصفات الكفر أو الإيمان. إن ثقة المحاور بنفسه تعني ثقته بغيره، كما تعني أنه لا يمتلك القدرة ـ وحده ـ على صنع المعرفة، فالمعرفة نتاج مشترك يتجاوز الفرد، والفرد لا يتعرف شيئاً إلا في فعل جدلي، تتجاوز فيه الأنا نفسها إلى غيرها، حيث يقع الآخر الذي يسهم في صنع معرفة الأنا. هذا الفعل الجدلي يبدأ بحوار الفرد مع نفسه، ويمتد إلى حواره مع غيره.

والبداية في الحوار هي احترام كل طرف لنظيره، وتسليمه الضمني أن ما لدى الأنا لا يعلو على ما لدى الآخر، والعكس صحيح بالقدر نفسه، فالحوار لا يعرف العلاقة بين الأعلى والأدنى بل العلاقة بين الأكفاء، هؤلاء الذين يعرفون أن العقل هو أعدل الأشياء توزعاً بين الناس، كما قيل عن ديكارت الفيلسوف. وناتج الحوار هو ناتج الفعل الجدلي، تغيير نوعي في الأطراف المتحاورة، المتقابلة، المتعارضة، تغيير يجعل من نقطة النهاية مخالفة لنقطة البداية حتماً، ذلك لأن فعل الحوار نفسه، كفعل الجدل، يؤلف بين عناصره المتقابلة الواقعة بين أطرافه المتعارضة، ويصوغ منها ما يستوعب الأطراف كلها ويتجاوزها في آن، صانعاً بذلك بداية أخرى لحوار آخر، لا يكف عن التحول والتولد.

ولعل في ذلك علامة أخرى من علامات الحوار، فهو فعل لا ينقطع، أو يتوقف. إنه الفعل الذي لا يعرف النهايات المغلقة، ولا ينتج الإجابات الجاهزة، ويرفض المسلمات المطلقة. إنه الفعل الذي ينطوي على تحول مستمر، صاعد، لا يكف عن توليد السؤال من الإجابة، والإنتقال من خنوع القناعة، وإذعان التصديق، وتبلد التسليم، وجمود التقليد، إلى توهج الرغبة في الاكتشاف، وتوثب العقل الذي

لا يكف عن السؤال، وتوتر المعرفة التي لا تعي لنفسها ضفافاً تحدّها.

وإذا كانت عملية الحوار تتنافر بطبيعتها مع الإجابات الجامدة، والمسلمات المتحجرة، والأنساق المطلقة، وهيراركية العارفين، وكهنوت الآباء المقدسين، فإن هذه العملية تنفي نقائضها التي تكبح حركتها، وتقاوم ما يحد من قدرتها بما تؤسسة من وعي ضدي، يرفض صفات الإطلاق والتسليم والتقليد، والخنوع والإذعان، وكل ألوان التسلط والإرهاب.

وبديهي أنه لا حوار دون حرية، أعني الحرية التي يتجاوب فيها الفرد مع المجتمع، وتحكم العلاقة بين المبدع والمتلقي، وأشكال الخطاب بين المفكر والمفكر. الحرية التي تنتقل من خارج الفرد إلى داخله، والتي تختفي معها كل القيود السياسية والاجتماعية والفكرية والإبداعية. إن منطق الحوار يبدأ من المنطقة التي لا تنطوي على تسليم بشيء سوى حق العقل في أن يختار لنفسه فعل معرفته، وأن يصوغ مدى هذا الفعل بملء إرادته، وأن يؤسس معرفته (أن يصنعها، أو ينتجها) بنفسه وبقدرته التي هي علامة خلقه وشعار إبداعه، فلا معرفة خارج صنع الإنسان واختياره. واختيار المعرفة يعني اختيار غايتها وقيمتها التي لا تفارق الوعي المتجدد بضرورة الانتقال بالإنسان من مستوى الضرورة، حيث لا حوار، إلى مستوى الحرية، حيث الحوار ولوازمه الإبداعية.

وإذا كان فعل الحوار لا يغتني إلا باغتناء الوعي بالحرية فإن ثمار الحوار لا تزدهر إلا في المجتمعات التي تنعم بالحرية بكل أشكالها، حيث السلطة السياسية التي لا ترى نفسها وصية على أغلبية مسلوبة القدرة على الإختيار، وحيث السلطة الدينية التي لا تنظر إلى نفسها بوصفها سلطة ابتداء، وحيث المؤسسات الفكرية التي لا تقوم على تسلطية الإتجاه، وحيث الحياة الثقافية التي لا تعرف الإرهاب الذي تغطي به مجموعات المصالح على احتكاراتها، وحيث وسائل الإعلام التي لا تعرف لغة الصوت الواحد، وحيث طوائف المثقفين التي تعرف أن دفاعها عن حريتها في التعبير والإبداع يبدأ بدفاعها عن حرية غيرها.

وبقدر غياب الحرية في المجتمع يغيب الحوار، وتسود لغة الصوت الواحد التي هي المقدمة الطبيعية للغة الإرهاب. وإذا كان الإرهاب إلغاء لوجود الآخر، ونفياً لحضور العقل، أو فعل اختيار المعرفة، فإنه يبدأ من حيث ينقطع الحوار، ومن حيث تشيع مخدرات التسليم والتصديق، ومسكنات الإذعان والإستسلام، ومبررات بطريركية الفكر أو مطريكية الثقافة. إن الإرهاب يتولد من رفض لغة الحوار وشروطه،

أي من تسلطية الصوت الواحد، من الإيمان بأن ما تقوله وحدك هو الحق، وأن الحق ملك خاص لك، ومن التسليم بأن فرداً ما، فكراً ما، زعيماً ما، يمتلك ما يجعل منه الأعلى ويهبط بالآخرين إلى الدرك الأدنى، كأننا إزاء مجلى النبي الملهم، أو الصورة البشرية للحقيقة الكلية.

وليست الرصاصة أو السيف أو الخنجر هي وحدها أسلحة الإرهاب، فثم الكلمة والكلمات التي تحشد دلالات العنف، وتشيع الرعب، فتولد الإذعان والإستسلام. أعني لغة القمع التي تسود فيها مفردات الإتهام بدل مفردات السؤال، وأساليب الجزم بدل أساليب الشك، وعبارات إدعاء المعرفة بدل عبارات الرغبة في التعرف، وصيغ الأمر بدل صيغ الفهم. هذه اللغة تسود المجتمعات التسلطية، فتعكس علاقة السلطة السياسية بالمحكومين، وعلاقة المؤسسة الاجتماعية بالفرد، وعلاقة المنظومة الدينية برعاياها، وعلاقة مؤسسات الثقافة بمنتجيها، ومنتجي الثقافة بمتلقيها. وإنتشار هذه اللغة علامة على غياب الحرية، وعلى غياب الشروط المؤسِّسة لعملية الحوار وفعله الخلاق في آن.

وللأسف، فإن الحوار يختنق في مجتمعاتنا لأنه لا يتنسم هواء الحرية النقي. إنه يعيش في مناخ لا يقل تلوثاً عن هواء مدينة القاهرة. وكلنا يشاهد أسباب التلوث، ويعاينها، سياسياً واجتماعياً وفكرياً وإبداعياً. وبدل أن نقاومها، فإننا نستسلم لها، كأننا في حالة تواطؤ، أو حالة خَدَر. وآية ذلك أن اختناق الحوار ينعكس ما بين الأعلى والأدنى، أفقياً ورأسياً، كما تنعكس الصور على المرايا المتوازية المتقابلة.

والمؤكد أن هذا الاختناق هو واحد من أهم أسباب تخلفنا، وسر مصائبنا، وأحد مبررات الشكوك التي تساورنا حين نفكر في مستقبلنا الثقافي. لقد كان طه حسين يحلم، منذ أكثر من خمسين عاماً، أن يأتي يوم يرى شجرة الثقافة المصرية باسقة، عالية، قد ثبتت أصولها في أرض مصر وامتدت فروعها وأغصانها في كل وجه، وأظلت ما حول مصر من البلاد بما تحمله من ألوان العلم وضروب المعرفة وصنوف اللذة الفنية على تنوعها. هذا الحلم الجميل أصبح منفياً ومقموعاً، تتهدده أخطار كثيرة من الداخل والخارج، تنهشه أنياب التسلطية السياسية، وأظافر التبعية، ومخالب الإرهاب الديني، ولزوجة النفط. ولكن مهما عددنا الأخطار، فإنها تبدأ وتنتهي عند غياب الحرية (بمعانيها المتعددة) الذي تختنق فيه لغة الحوار، فتختنق باختناقها قدرات الإبداع والخلق، ويجف النسغ الذي ترتوي منه أفرع شجرة الثقافة وأغصانها الممتدة، التي كان يحلم بها طه حسين.

ولا سبيل إلى استعادة حلم طه حسين، وتخليصه من الأخطار التي تتهدده، بل تطويره، إلا بمقاومة الإرهاب الذي يخنق الحوار داخل الوعي وخارجه. وبداية ذلك أن ندرك أن الوعي الذي يعاني الإرهاب، في غياب الحرية، يستلب من قدراته الحوارية، فيستسلم للإرهاب شيئاً فشيئاً ويتقبله بوصفه حضوراً طبيعياً ملازماً لدورة الوجود، بل حضوراً دائماً، فينقله دون أن ينتبه، في حالة يمكن أن تبدأ بنوع من المازوكية التي تتحول إلى نزوع سادي، هو الوجه الآخر من الوعي المستلب الذي يغدو نتيجة للإرهاب وسبباً له. بعبارة أخرى، إن الوعي المستلب الذي يعاني الإرهاب (في بعض اللحظات التاريخية التي يسودها تسلط فاجع) يعكس الإرهاب الذي يعاني منه. وبدل أن يقاوم هذا الوعي الإرهاب، أو يواجهه، فإنه يعكسه على صفحته، كأنه مرآة سلبية، تستقبل على صفحتها ما لا تملك سوى أن تعكسه. هكذا ينقل الوعي المستلب الإرهاب بدل أن يواجهه، ويعكسه بدل أن يقضي عليه، ويصبح هو الضحية التي تتحول إلى جلاد، لأنها امتصت خصائص الجلاد في إذعانها له، فأصبح لها وجهان: مازوكي وسادي.

ويبدو أن هذا هو سر ما نراه في جوانب حياتنا المتعددة. إذ بدل أن يقاوم الضحايا جلاديهم فإنهم يتحولون إلى جلادين يتلذذون بتعذيب أنفسهم، كأنهم تجسيد حي لما وصفه صلاح عبد الصبور ذات مرة بأنه زمن المقتولين القتلة. إن الوعي المستلب لا يواجه أسباب استلابه، ولا ينفي عنه هذه الأسباب. ولا سبيل أمامه لتحقيق ذلك إلا بفعل الحوار، الفعل الذي يبدأ بأن يحوّل أسباب الاستلاب إلى موضوع لذاتٍ فاعلةٍ إزاء موضوعها. لكنه، عادة، يستسلم لأسباب استلابه، ويعكسها، فيتولى إرهاب كل من يحاول مقاومة إستلابه.

وآية ذلك أن منتجي الثقافة، على المستوى الثقافي، بدل أن يواجهوا الدولة والمؤسسات والأجهزة التي تسلبهم المناخ الذي يساعد على الإبداع، والتي تسهم في إلغاء لغة الحوار، يواجهون أنفسهم بالإتهام والإدانة، ويسممون حياتهم بالقمع اللغوي والإرهاب الفكري. وبدل من أن يواجه المبدعون المتسلطين على الهيئات الثقافية التي لا تمنحهم المنابر التي يمكن أن تعكس إبداعهم، يواجهون أنفسهم، ويتلذذون بتعذيب بعضهم البعض. وذلك في حالة من التواطؤ اللاواعي، الجمعي، التي يرضى عنها الكل فيما يبدو. وهي حالة يمتص منها الإرهاب نسغه الذي يمده بالقوة والتضخم، فينتقل فعل الإرهاب من ذوي اللحى في الأزقة إلى الأفندية في المنتديات والمقاهي.

إننا جميعاً ننطوي على أحلام للثقافة المصرية، لا تقل عن أحلام طه حسين، ونتطلع إلى ثقافة عربية جديدة، تبدأ من الأحلام وتتجاوزها، في نسيجها الذي يستوعب متغيرات العصر، ويعي شرائط المستقبل. وإذا كنا نحلم بثقافة مصرية، هي كيان فاعل في الثقافة العربية، فلنبحث عن كل ما يمنع الحلم من أن يغدو كابوساً، ولنفعل كل ما يسهم في تحويل الحلم إلى حقيقة. وأول ذلك هو مواجهة الإرهاب الذي أخذنا نشعّه ونعكسه دون أن ندري. إن علينا أن نتجاوز صيغة الأخوة الأعداء التي تقوم على مفارقة الضحية/الجلاد، إلى صيغة تنفي الوعي المستلب بوعي نقيض. والبداية هي الحوار. الحوار الذي يبدأ بالأنا ولا ينتهي بالآخرين، بل يبدأ بهم ومعهم دورة جديدة خلاقة، تتولد عنها دورة أخرى، في عملية لا تكف عن الحركة والخلق.

إن الحوار فعل يخصب الإبداع ويولده ويتولد به. وهو ـ وحده ـ مظهر العافية، ولغة الأكفاء، وعلامة الذين يبحثون عن مستقبل أفضل، وشعار الذين يؤسسون لإبداع لا يكف تجدده عن التوهج.

(٢)

ولقد ظل كل الكتاب الكبار على وعي بهذه الحقيقة، بل إن وعيهم بها كان شرطاً ملازماً لعنصر القيمة الذي انطوت عليه كتاباتهم. ولذلك، فإننا عندما نتحدث عن أهمية الحوار، وعن ضرورته، فإننا نتحدث من داخل التقاليد الخلّاقة التي ننتمي إليها، سواء في ثقافتنا أو في ثقافة غيرنا. هذه التقاليد ترتبط بأدب المناظرة والجدل في تراثنا القديم. وترتبط بمعنى «التسامح» وتأكيد حضوره بوصفه شرطاً من شروط الحوار ولازمةً من لوازمه في تراثنا القريب. ولم يكن من قبيل المصادفة أن النهضة العربية، في تطلعها إلى التحديث، وسعيها لتأصيل الدولة المدنية وترسيخ المجتمع المدني، أكدت مفهوم التسامح، بوصفه مفهوماً ملازماً للدولة المدنية التي تقوم على حق الاختلاف، والمجتمع المدني الذي يزدهر بقيمة الحوار.

ولم يكن من قبيل المصادفة أن يختتم فرح أنطون (١٨٧٤ ـ ١٩٢٢) القرن التاسع عشر، في عامه الأخير، بإصدار مجلته «الجامعة» التي استهلت أفقاً جديداً، في نهاية عامها الأول، وتطلعت إلى مطلع القرن العشرين آملة في ميلاد جديد للإنسانية، ومستقبل سعيد للبشرية.

ولقد أكد فرح أنطون هذا البعد في افتتاحية الجزء العشرين من السنة الأولى على مجلته (وقد صدر في الإسكندرية أول يناير سنة ١٩٠٠). وكان عنوان الافتتاحية

«القرن العشرون». ويتحدث فيها فرح أنطون عن منجزات القرن التاسع عشر السياسية والأدبية. ويختتم افتتاحيته بأن يتوجه إلى القرن العشرين في يومه الأول قائلاً:

> أملنا الآن موضوع فيك يا أيها القرن العشرون. كن للإنسانية خيراً من أخيك القرن التاسع عشر. لا تصمم أن يحدث ما حدث في أخيك من السيئات وكمّل كل تلك الحسنات. إسحق بفأس العقل والأدب والدين جراثيم الشر والفساد والرذيلة التي ظهرت في القرن الماضي أخيك، ومهد للإنسانية طريق السعادة التي تنشدها فإنها قد تعبت في طلبها دون أن تدركها. حتى إذا أكملت عملك وأتممت أجلك وقف أبناؤنا في ختام أيامك الآتية وقالوا مؤرخين أعمالك: مبارك القرن التاسع عشر على ما عمل. ومبارك القرن العشرون على ما أكمل. فسر بأمان وسلام يا أيها القرن العشرون.

هذا الأمل الذي استهل به فرح أنطون اليوم الأول من هذا القرن الذي انصرم أو كاد هو الأمل الذي نتوارثه عن كبار الكتاب الذين صنعوا تقاليد الاستنارة والعقلانية في تراثنا الحديث. وهي تلك التقاليد الخلاقة التي ينبغي إنعاشها في ذاكرتنا وذاكرة الأمة على السواء، وذلك بوصفها تراثاً له قدرته على التجدد والعطاء والخلق الجديد، وبوصفها تراثاً يمكن أن يدفع إلى الأمام ويطالبنا بالإضافة إليه.

وإذا كنت قد أشرت، في الفقرة السابقة، إلى حلم طه حسين فإن تأكيد حلم فرح أنطون، في هذه الفقرة، ترسيخ للمعنى الإيجابي لهذه التقاليد. ولذلك أعود إلى «المجلة» التي استهل بها فرح أنطون هذا القرن. وأتوقف منها على مقال دال بعنوان «الكاتب الشرقي وحاجاته الجديدة». ويبدأ فرح أنطون هذا المقال بتوضيح أن لكل عصر حاجاته، وأنه لو كان عصر اليوم قد بقي كما كان لجاز أن يقال لأدباء اليوم: تحدوا سابقيكم واقتدوا بمتقدميكم. وحينئذ كان هذا الاقتداء أمراً معقولاً مقبولاً. ولكن العصر قد تغير. ونحن نشهد بدايات قرن جديد. وهو قرن سيكتمل فيه انقلاب الأدب والعلم من قبرهما القديم الذي كان يحصرهما في طبقة واحدة للتسلية والطرب، ليندفع كلاهما إلى جميع الطبقات لتحقيق أهداف عامة، تقترن بعدالة توزيع المعرفة والمتعة على الجميع. وسوف يؤكد هذا التحول أن رواج الأدب لن يكون متوقفاً على طرب أمير، أو رضا ملك أو خليفة أو سلطان، بل على تأثير أقوال الكاتب في الجمهور الذي غدا الغاية الأخيرة للأدب والأدباء.

وإذا كانت وظيفة الكاتب أن يحسن التأثير في هذا الجمهور، فلا بد أن لا يغيب عن وعي هذا الكاتب الإبداعي أنه يكتب لمجموع هذا الجمهور وليس لطبقة واحدة، فيتوجه بخطابه إلى الكبار والصغار، الأغنياء والفقراء، الرجال والنساء، التجار والصناع والأدباء. لقد منحه الله الموهبة لا ليجعلها وقفاً على فرد واحد، أو فئة أو طبقة واحدة، أو مذهب دون غيره، فإنه بذلك ينقض العهد الذي أخذه على نفسه، وعاهد به خالقه، حين تلقى تلك الموهبة من يد العناية الإلهية. وعليه أن يختار: أما رعاية الحاكم وقيوده الذهبية، أو معيشة الحرية مع الأمة. ولا ريب أن أولئك الكتاب الذين يتزاحمون على أبواب الحكام ليستدروا منهم ألوف الدراهم والدنانير، تلك الأموال المأخوذة من دماء الشعوب والأمم بطرق مختلفة، لو علموا أنهم وجدوا لمساعدة الشعوب والأمم، لا لمساعدة ملوكها على ابتزاز أموالها، لعلموا أنهم أضاعوا مواهبهم في غير وجوهها ولم يأكلوا مالاً حلالاً.

وبعد أن ينتهي فرح أنطون من إثبات أن أول أغراض الأدب والعلم هو ترقية الأمم وإنهاض الشعوب، فإنه يرتب على هذا الإثبات ضرورة التعريف بحاجات الكاتب الشرقي الجديدة في هذا العصر. هذه الحاجات متعددة عند فرح أنطون. أولها الجرأة والحرية، فالكاتب لا بد أن يواجه مجتمعه المواجهة الجسور التي لا تخفيها التقاليد السلبية، أو تقمعها وسائط الإرهاب العقلي. وثاني هذه الحاجات مرتبطة بما تستلزمه الحرية من مناخ يشجع عليها ويؤكد حضورها. وهنا، يتحدث فرح أنطون عن «التسامح» الذي كان يدعوه التساهل. ويبدأ الحديث بسؤال يقول: ماذا يحل بالأفكار في الشرق إذا كان كل كاتب فيه يبسط آراءه بكل حرية دون مراعاة ما هو معروف من تعدد العناصر؟ ويجيب فرح أنطون قائلاً إنه لا يحل بالأفكار سوء، لأن التساهل كالماء يخمد كل حدة وكل نزق. وليس المراد بالتساهل عند فرح أنطون أن يكون ما يكتبه الكاتب موافقاً لكل الآراء وكل العناصر وكل المذاهب. كلا إن هذا النوع من التساهل يفني قوى الكاتب ويذهب بتعبه أدراج الرياح، ويشوه الحقائق أقبح تشويه فيما يؤكد فرح أنطون. إن الكاتب الشرقي يكتب للجميع حقاً، يكتب للمصري والشامي والجزائري والتونسي والهندي والفارسي والأفغاني والقوفازي... الخ. ولكنه حين يتوجه إلى هؤلاء بالكتابة فإنه لا يفارق ما يؤمن به من أن وظيفته هي الكشف عن الحقيقة لا تمويه الكلام إرضاء لهذا أو ذاك. إن وظيفته أن يقول الحق، وينطق بالصدق في أي جانب كان. لكن يشترط عليه في ذلك شرط لا بد منه، وهو أن يترك دائماً للقارىء الحكم في المسائل التي يبسطها، لأن القارىء لا يحب أن

تضغط عليه لتقنعه. وإذا كنت تـطلب منه التسـاهل فيجب عليـك أن تعلمه ذلـك بالقدوة، أي أن تكون متساهلاً في آرائك، لأن القدوة خيرالمعلمين.

«إذن لا تضع آراءك وأقوالك في منزلة الحق الأبدي الذي لا يجوز لأحد مسه، فإن لكل انسان نظراً ومذهباً في الأمور. ومتى احتكت هذه المذاهب والآراء بعضها ببعض فلا يبقى منها مع الوقت إلا أفضلها. وهذه هي الطريقة الوحيدة لنشر الحقائق والمبادىء نشراً فعلياً بين الناس وترقية العقول عن الأشياء المألوفة الراسخة في النفوس بحكم العادة. وكن على ثقـة من أن كل العنـاصر التي ذكرتها تقرأ أقوالك ولا تستاء منها إذا راعيت هذا الشرط ولو وجدت فيها ما يسوء لأنها تعلم أنك لا تقصد بها سوءاً ولا سيطرة على عقولها فيما تكتب وإنما تقصد بسط الآراء والمبادىء بعضها بجانب بعض طلباً للحقيقة في أي جانب كانت».

تلك كانت كلمات فرح أنطون في مطلع هذا القرن، كلمات تعلمنا أنه ما من أحد يمتلك الحقيقة النهائية، وأن المعرفة كلها نسبية، وأن ما نراه من زاوية قد يراه غيرنا من زاوية أخرى، وأن حق اختلافنا عن غيرنا في الرأي لا يقل عن حق غيرنا في الاختلاف عنا، وأن مخاطبة القارىء ينبغي أن تقوم على احترام عقله، وعلى احترام حقه في الاختلاف حين يقرأ. هذه الكلمات لا تختلف كثيراً في دلالتها عن دلالة الحرية بوصفها الحاجة الأولى للكاتب، فهي وجهها الآخر لا أكثر ولا أقل. وهي - من ناحية أخرى - مقدمة منطقية تترتب عليها الحاجة الثالثة التي تنص على ضرورة أن يحب الكاتب صناعته ويولع بها لذاتها، أي لما تنطوي عليـه من قيمة وأهميـة في الحياة. وتلك نتيجة ترتبط بالحاجة الرابعة والأخيـرة وتختص بضرورة عمق معـرفة الكاتب بما يكتب. وتتصل بالكيفية التي يصوغ بها هذا الكاتب أفكاره. وهي حاجة تتجاوب والحاجة الثالثة في تأكيد علاقة الكاتب بجمهوره وعلاقته بغيره من الكتاب في الوقت نفسه. أعني هذه العلاقة التي تنشد الارتقاء بالحيـاة التي تضم الكتاب والقراء معاً، والانتقال بهذه الحياة من مستوى الضرورة إلى مستوى الحـرية، وفي الوقت نفسه، إشاعة عدوى الحرية وإطلاقها من فعل الكتابة إلى فعل القراءة. وذلك لتغدو الحرية ملكاً للجميع وشرطاً من شروط الحـوار الذي يصـونه مبـدأ التسامـح ويرعاه.

نستجيب، أحياناً دون أن ندري إلى بعض آليات الخطاب السائد الذي نتمرد عليه، فنتمثل هذه الآليات لا شعورياً، ونعيد انتاجها على نحو لا واع، فنقع في شباك الموقف الذي تفرضه أو نحاول مواجهته بنقيضه. ويبدو أن السبب في ذلك يرجع إلى أمرين: أولهما العنف الذي يمارسه علينا الخطاب السائد الذي نحاول نقضه، وما يقوم عليه من دوال قمعية، ومنطوقات تسلطية، وصيغ ارهابية، فحين تمارس لغة هذا الخطاب فعلها القمعي، في مجالاتها الأدائية وأبعادها الوظيفية، وحين تصل هذه الممارسة إلى ذروتها الارهابية التي توقعنا تحت تأثيرها، وتفقدنا القدرة على المواجهة الجذرية لها، فإننا ننتقل من موقف الهجوم إلى الدفاع، ومن منطق نفي العلة إلى منطق التعلق بالمعلولات. وإما أن ينتهي الأمر بنا إلى أن نصوغ آلية دفاعية هي صورة منعكسة من الآلية الهجومية للخطاب المضاد، أو ننتهي إلى التسليم والتصديق. وعادة ما يؤدي بنا الخطاب إلى هذه النتيجة معتمداً على ما يستجيب له، أو يتدعم به، من الأبنية اللاواعية للثقافة النقلية التي تنطوي عليها.

هذه الأبنية اللاواعية للثقافة النقلية هي السبب الثاني في الظاهرة التي أتحدث عنها، ذلك لأن هذه الأبنية يقترن فيها عنصر النقل بعنصر الاتباع، ويشيع كلاهما اتجاهاً اذعانياً تصديقياً على نحو نستجيب معه إلى ما يقال لنا ـ أو يطرح علينا ـ استجابة التقبل السالب، فنأخذ قول الغير دون دليل، ونميل إلى التسليم به دون بينة. وإذا كانت آليات النقل تتناقض مع عقلانية الاستجابة، في هذه الأبنية، وتنفي عملياتها الفكرية النقدية، وتستبعد ما تنطوي عليه من حيوية السؤال، وتوثب المعاندة، وروح الشك، واختبار الدليل، فإن منطق الاتّباع يفضي إلى الخنوع بما

يعززه من ميل إلى التصديق، ويؤكده من نزوع إلى التقليد، ويحتمه من الغاء للوعي الضدي الذي لا يكف عن مساءلة نفسه أو مساءلة غيره. وإذا كان منطق الاتباع يشجع على الاستسلام لخطاب الآخر، دون مطالبة بالدليل، وعلى أن تغدو الأنا صورة منه، دون معاندة في الاستجابة، فإن آليات هذا المنطق تضع العقل موضع السطح العاكس الذي يتقبل ما ينعكس عليه، سلباً دون أن يكون له تأثير فيه، ودون أن يقاومه، أو يسهم في تحويل اتجاهه ومجراه.

ولكن إذا كانت سلبية هذا العاكس تتضمن معنى الحياد، فتعكس دون أن تخلف أثراً، ودون أن تعي أنها تعكس، فإن الأبنية العقلية النقلية تضيف إلى هذه الصفة ما يؤكدها بلوازمها التي تترتب عليها، وما يضاعفها بمشابهاتها التي تنقلها. إن العقل الذي تسيطر عليه أبنية الثقافة النقلية يعيد انتاج «الاذعان» المتوارث في هذه الأبنية، ويضاعف توابع «التصديق» التي تنفي نقائضها المعاندة في العمليات والآليات المولدة لهذه الثقافة والمتولدة بها في الوقت نفسه. وإذ ينفي ذلك كل ما يعوق التصديق، ويؤكد كل ما يقترن بالإذعان، فإنه يضيف إضافة التولد المتكثر إلى كل ما يصل الإذعان بالخنوع، أو يصل التصديق بالتسليم، أو يربط بين الاثنين في استجابة المفعول إلى فاعله المطلق، أو المعلول إلى علته القاهرة التي يلازمها وجوداً وعدماً في خنوع سلبيته المتكثرة.

وعندما تتجاوب سطوة الخطاب السائد الذي نحاول التمرد عليه (خصوصاً حين تقترن ممارسة هذه السطوة بالعنف الذي يفرض التصديق والتسليم على المستقبلين للخطاب) وسطوة الأبنية اللاواعية للثقافة النقلية التي ينطوي عليها وعينا الثقافي (خصوصاً حين تعزز هذه الأبنية كل ما يستأصل المساءلة النقدية في الاستجابة إلى ما ينقضها)، نصبح أكثر طواعية لتقبل آليات الخطاب الذي نتمرد عليه، دون أن نتنبه أننا نتقبل آلياته، وأكثر ميلاً إلى أن ننتج ـ على المستوى اللاشعوري ـ خطاباً شبيهاً بالخطاب الذي يقمعنا على المستوى الشعوري. وهكذا نستجيب دون أن ندري، إلى ما تمردنا عليه، ونعيد انتاجه لا شعورياً، بعد أن تمثلناه شعورياً، وبعد أن وجد في مكونات لا وعينا الثقافي ما يجانسه ويضيف إليه ويؤكد حضوره المنعكس فينا.

وعندئذ تفقد قدراتنا العقلية صفاتها النقدية التي تؤكد وجودها بوصفها قدرات

أو حضوراً، وتفقد طاقاتنا الإبداعية أهم سماتها الفارقة، وهي الوعي الضدي الذي يقرع بالسؤال والشك كل شيء حوله، والذي يخضع ذاته إلى المساءلة التي تتجاوز الأنا حدودها المعرفية، فتصل إلى ما يحميها من الوقوع في شراك ايديولوجيتها الذاتية.

وعندما نفقد القدرة النقدية والوعي الضدي على السواء، ولا ننتبه إلى هذا الفقد بسبب مراوغة الأبنية اللاواعية للثقافة الموروثة وتأثيرها، ونتيجة مخايلة الخطاب السائد الذي يمارس عنفه علينا في الوقت نفسه، فإننا نتحول إلى مفعول يحاكي فاعله لا شعورياً، ونتمثل آليات الخطاب التي تمارس تأثيرها علينا، ونعيد انتاج هذه الآليات آلياً.

وآية ذلك ما تجسده مواقفنا، في هذه الحالات، أو يصوغه خطابنا إزاء الممارسات الواقعة عليه، من استجابات تنبني على آليات دفاعية، وعلى عمليات عقلنة وتبرير، هي استجابات دفاعية أخرى، إزاء عنف الخطاب السائد، استجابات تتسرب فيها معاني التسليم والإذعان التي تسيطر على عملياتها تدريجياً، لأنها تولدت ابتداء، من شراك المحاكاة اللاشعورية لنقيضها الذي خايلها بسطوته، وأوقعها موقع المفعول المذعن لعنف ممارساته الخطابية، فواجهته بما يعكس سطوته، وقابلته بما هو بعض صورته.

يحدث ذلك عندما يتوسل منتجو الخطاب المضاد بآليات العنف اللغوي التي تلازم الأجهزة القمعية للدولة التسلطية، أو تنتجها الأجهزة الايديولوجية لهذه الدولة، بما يؤكد الحضور التخييلي لدوال المدلولات التي يتضمنها هذا الخطاب، وبما يدفعنا إلى الاستجابة بواسطة آليات مقابلة لا تجاوز دائرة الاستجابة الدفاعية. وتنطلق هذه الاستجابة من مولدات الخطاب النقيض في الأغلب الأعم، ومن أولوياته الدلالية التي يفرضها خطابه، ويمنحها وحدها صفة الحضور، فيجعل من منطق الدفاع نفسه حاشية على الهجوم، أو صورة منعكسة مسقطة من دواله. وبدل أن نواجه دوال هذا الخطاب بوعي ضدي ينقضها جذرياً، أو ننقضها بدوال ثوان تضع الأولى موضع المساءلة في الوقت الذي تفكك السياقات المركزية لحضورها، نذعن إلى الدوال الأولى اذعاناً سلبياً، ونواجهها بما هو من جنسها الذي يدعمها، أو يعيد انتاجها، فيضعنا في دائرة حضورها هي لا حضورنا نحن.

وآية ذلك ما نقوم به، كثيراً حين نواجه ما يوقعه علينا من عنف خطاب بعض المجموعات التي تزعم الحديث باسم الإسلام، أو تدعي سلطة احتكار فهم نصوصه أو تأويلها. وتجاوز ذلك إلى أن تفرض علينا ما فهمت، أو تأولت، بوصفه الحقيقة المطلقة، والسبيل الوحيد الصحيح الذي لا بد من اتباعه دون سواه، نافية حق الاختلاف في الفهم، منكرة تكافؤ العقول في التأويل، محرمة ما أحله الله لعباده من فوائد الاجتهاد وإعمال العقل. وعندئذ، تستبدل بالحوار الإملاء، وبالعقل النقل، وبالمجادلة بالتي هي أحسن الإخافة بالتي هي أقمع، وبعقلانية اللغة عنفها التخييلي. أعني ذلك العنف الذي تتحول به علاقات الدوال إلى صيغ قمعية، وظيفتها إيقاع التصديق، واشاعة التسليم، وابقاء المستقبل لها أو المنفعل بها في أسر دائرة المقصود منها.

هكذا تخايلنا هذه المجموعات بمسمياتها اللغوية التي تقصر المسمى «الإسلامي» على جماعة دون غيرها، وفي الوقت نفسه توهم بنفيه عن المخالف لها، وفي دائرة الإسلام نفسه. وذلك في عملية تخييل لغوي تنطوي على إثبات المسمى لطرف أو نفيه عن طرف مناقض، وإيقاعه على مسمى مقصود إيهاماً بابعاده عن معارضه. وكالعادة في عمليات التخييل اللغوي فإن اللغة تقوم بعملية تمويه، تنسحب معه الدوافع الحقيقية إلى مستوى الغياب، تاركة مستوى الحضور لمراوغة الدوال التي توقع الاسم على مجموعة دون سواها، ففي إعلان التسمية ما يؤكد أحاديتها من حيث الإشارة المثبتة للعناصر التي تنفي العنصر النقيض وتستبعده.

وإذا استجبنا إلى هذا النوع من مراوغة الدوال، في غيبة الوعي النقدي اليقظ الذي ينقض العملية كلها بالسؤال الجذري، فإن الوقوع في شراك الخطاب النقيض يبدأ من مجرد تقبل اطلاق التسمية، والانصات إليها بوصفها «تسمية» احادية الجانب، طبيعية، كما لو كنا ـ نحن أصحاب الخطاب المضاد ـ لا تقع علينا التسمية الأحادية نفسها. إن تقبل اطلاق التسمية، على هذا النحو، يعني الاذعان إلى ما تمارسه اللغة من عملية تخييل قمعي. وهي عملية تهدف إلى تسريب وعي زائف باللغة، من خلال ما تحققه علاقاتها الدلالية المضمنة وغير المضمنة من استخدام قمعي للمسميات، وبواسطة ما تقوم به هذه العلاقات من تحسين لما تشير إليه التسمية على مستوى الحضور، وما تضيفه من تقبيح لما تستبعده على مستوى الغياب.

وبدل أن نحاول نقض هذه العملية التخييلية جذرياً، ونطلق فعل التسمية من أسر أحادية المسمى، ونزيح الفعل نفسه بالكلية من مجرى الفعل الخطابي، نستجيب إلى المخايلة بما يشغلنا باثبات اسلامية خطابنا في مواجهة الخطاب المضاد، واثبات أن الخطاب المضاد ليس سوى تأويل متطرف نضع في مقابله التأويل السليم. والأمر كله لا علاقة له بالإسلام، من حيث هو نص إلهي، يتجاذبه البشر جميعاً تحقيقاً لمصالح كل جماعة منهم، مستخدمين في ذلك التأويل الذي لا يجعل من تسمية الإسلام ذاتها فارقاً بينهم وبين غيرهم من المسلمين إلا على سبيل التخييل والقمع اللغوي، فمنتجو الخطاب الذي يتسمى باسم الإسلام أو ينسب نفسه إليه لا يفعلون ذلك إلا على سبيل القمع اللغوي الذي يقصر المسمى عليهم ويخلعه عن غيرهم الذين يضطرهم القمع إلى أن يبدأو بالدفاع عن حقهم في التسمية بدل أن يزيحوها ابتداء عن السياق.

وقريب من استخدام قمع التسمية استخدام قمع الصفة. وذلك ماثل في ما نقرأه أو نسمعه من صيغ العنف اللغوي في الخطاب الذي يحيط بنا، والذي يقرعنا بارهابه. وآية ذلك ما تقوم به بعض المجموعات (المجتهدة) بالصاق صفة الإسلامي بكل تأويلاتها (الاجتهادية)، في مقابل نفي الصفة عن كل اجتهاد مضاد. وفي ذلك تمارس لغة الخطاب دورها القمعي الذي يزيده سحر المجاورة التي تنقل هالة الصفة إلى الموصوف بها، وتدني به إلى حال من الاتحاد الذي يوقعه موقع الصفة نفسها. ومن ثم توقعنا الممارسة القمعية لهذه الصيغة، في تأثيرها علينا، موقع العجز الاستهلالي عن مواجهة الموضوعات التي تسقط عليها الصفات الدينية سحرها الدلالي، وتنقل قداسة الصفة إلى كل ما يتصف بها، فتنفي عنه إمكان أن يغدو موضوعاً للشك، وتسلبنا القدرة على أن نضعه موضع المساءلة، أو نراه في ضوء وعينا الضدي. ومن ذا الذي يجرؤ على أن يجادل في موصوف استمد هالته من صفته، وحل محلها في عملية تخييل لغوي، توقع طرفيها في حال من الاتحاد الايهامي. هكذا، نسمع عن «الفن الإسلامي» و«المسرح الإسلامي» و«الاقتصاد الإسلامي» و«العلم الإسلامي»... الخ. وكلها صيغ تقوم استراتيجية القمع في خطابها على وهم ايقاع الموصوف موقع الصفة على مستوى التخييل الخطابي.

وما يحققه سحر المجاورة الدلالية يحققه تخييل الإضافة التركيبية (النحوية)،

فتنتقل الهالة التخيلية من المضاف إليه إلى المضاف، في عملية ايهام تضفي على أي رأي ما ليس منه، عندما تنسب الخطاب إلى ميزان الإسلام، أو عندما يُستبدل بميزان الخطاب المرتبط بمصالح بشرية ميزان الخطاب الذي يكتسب من الإضافة إليه صفات غير بشرية، توقع القمع في إرهاب الممارسة الخطابية. هكذا، قرأنا وسمعنا عن «الحداثة في ميزان الإسلام» و«طه حسين في ميزان الإسلام» و«العلم في ميزان الإسلام»، وكلها صيغ لغوية تقوم على معايرة تخيلية، معايرة توهم أن من يقوم بها منزّه عن الخطأ فيها، وأن مفعولها أدنى من فاعليها، وأن فاعلها يستمد هالته من اقترانه بهالة المضاف إليه في الصيغة، فيغدو حكمه غير قابل للنقض والإبرام. وبدل أن ننفي إيهام هذه الصيغة بنقضها من جذرها، ونقوم بتعرية ما ينطوي عليه تخييلها من مغالطة دلالية، وقياس غير برهاني، نقع في أسر الآلية المحركة لها، ونستجيب إلى ما تقودنا إليه من استجابة.

وعندما توقعنا ألوان هذه الممارسة القمعية للخطاب في شراكها، وتخدر وعينا النقدي، ننزلق إلى الموقف الدفاعي دون أن ننتبه. ونبدو كما لو كنا مطالبين أن نعلن انتسابنا إلى المسمى الذي يبعده المختلفون معنا عن دائرتنا، وأن نؤكد انتماءنا إلى قداسة الصفة التي ادعاها الموصوف لنفسه، وأن نذعن إلى جلال المضاف إلى موضوع الخطاب الذي قد نختلف معه. وبدل أن نكشف عن العنف اللغوي الذي تنهض عليه العملية التخييلية للخطاب، ونفضح الآلية الدلالية التي يتحقق بها التخييل لغوياً، نستجيب إلى الآلية نفسها ونعيد انتاجها على نحو معكوس، كما تفعل المرآة بالصور المنعكسة عليها، فنبدأ بالانتساب إلى التسمية كأننا كنا خارجها، وننفيها عن غيرنا بالطريقة نفسها التي صاغها هذا الغير، أو نحاول قلب الترابط الدلالي بين الصفة والموصوف، أو بين المتضايفين، وننقل سحر الصفة من الخطاب المضاد إلى خطابنا المضاد، غير مدركين أننا سقطنا في حبالة الموقف الذي نرفضه عندما انتهينا لا شعورياً إلى استخدام آليته، واستبدلنا عناصره دون بنيته.

هكذا، تضعنا الآلية الدفاعية التي هي مجرد الوجه الآخر للآلية الهجومية، واعادة انتاج لها، موضعاً مناقضاً لما ينطوي عليه الهدف من خطابنا. ويغيب عنا أننا قد انتقلنا من موقع إلى نقيضه، وأن الهدف من خطابنا ليس تأكيد إسلامنا أو نفي

صفته عن خصومنا، بل تأكيد أن الإسلام نفسه ليس موضوعاً لخطابنا، وأن التخييل الذي ينقل حسن الصفات إلى موصفاتها يظل تخييلاً، فالحسن كالقبح صفتان ذاتيتان في الأشياء من منطق المعرفة العقلانية الخالصة، وعدواها لا تنتقل إلى الموصوف بهما أو المضاف إليهما، إيهاماً، إلا على سبيل التخييل الذي يستبدل بالقدرة النقدية (النقضية) للعقل الاستجابة التصديقية السالبة للنقل.

لا تقدم دون حرية، ولا نهضة من غير ديمقراطية، ولا معنى لتقدم أو نهضة في غيبة الدولة المدنية أو غياب المجتمع المدني، ذلك لأن التقدم نتيجة حرية الإبداع، والنهضة تتحقق بإطلاق سراح الطاقات الخلاقة، وإفساح السبيل أمام أقصى درجات الحوار التي تعني أقصى درجات الاجتهاد التي تنطوي على المغايرة بالضرورة، واحترام حق الاختلاف بالقطع، والتسليم بأهمية التجريب في كل الأحوال. ويرتبط ذلك بمبدأ أساسي من مبادىء الدولة المدنية هو مبدأ التسامح الذي يصونها من مزالق «التعصب» بكل أشكاله، ويحميها من مخاطر الديكتاتورية بكل ألوانها، ويحجب عنها شرور الاستبداد المدني الذي لا يختلف في آلياته عن آليات التعصب بكل تجلياته. وإذا كانت قمعية الدولة العسكرية قرينة الصوت الواحدالذي يتنزل من الأعلى إلى الأدنى في الحكم المطلق للفرد (المهيب الركن) أو النخبة العسكرية (مجلس قيادة الثورة) وقرينة مبدأ الإجماع الذي لا يسمح بالاختلاف، الوحدة التي تنفر من التنوع، فإن قمعية الدولة الدينية قرينة لوازم مماثلة، تنطوي على التسلط الذي تفرض به فئة من البشر رأيها على غيرها قسراً، باسم تأويل مخصوص للدين، تأويل يصادر تأويلات الآخرين ويقمعها لصالح ما ينطلق منه من مصالح بشرية تعود إلى فئته.

والحق أن الصفة الدينية لا تلحق ما يسمى «الدولة الدينية» التي نسمع عنها، في هذه الأيام، إلا من حيث ما تقترن به هذه الصفةمن كيفية خاصة يتم بها تأويل النصوص الدينية الأولى (الأصلية) لصالح الصفوة الحاكمة في هذه الدولة، إما بواسطة رمز هذه الصفوة ابتداء، حين يتحد الحاكم بالفقيه أو يتخذ سمت المؤول الديني، أو هيئة الإمام الذي يتوارث الأسرار المقدسة، وإما بواسطة من ينتمي إلى

هذه الصفوة أو يعمل في خدمتها، ممن يديرون الأجهزة الإيديولجية لهذه الدولة ويحركونها لإنتاج معرفة تأويلية، تبرر احتكارهم للمعرفة الدينية من ناحية، وإنتاج تأويلات تؤكد مصالح الصفوة الحاكمة وتحفظ عليها مكانتها، وتنفي عن كل من يناقضها أو يختلف معها صفات المواطنة أو حق الوجود من ناحية ثانية. هكذا، ينشأ تضاد بين عالمين: عالم الفرقة الناجية التي يتجه أفرادها إلى رمز هذه الصفوة ويدينون له بالسمع والطاعة فيمنحهم الرضا والرضوان، والبركة والغفران ويخلع عليهم صفة الاتّباع التي تعني المواطنة التي تعني ـ بدورها ـ السعادة في الدارين. وذلك في مقابل الفرقة الهالكة، الضالة المضلة، الموعودة بعذاب الدارين، واستئصال أفرادها من بين الرعية التابعين واجب وجوب استئصال الزوان من الحنطة.

والقاعدة الأساسية، في هذه الدولة، هي التعصب لما يجمع أبناء الفرقة الناجية التي لا مجال لحضور أحد غيرها في دائرة الوجود ولا سبيل إلى وجود من يختلف مع ما يجمعها في دائرة المواطنة، فالمواطنة سمع وطاعة لتأويلات دون غيرها، وتصديق وتسليم بما تنص عليه هذه التأويلات نقلاً لا عقلاً، وتحويل لهذه التأويلات إلى نصوص لا تقل قداسة عن النصوص الدينية التي تومىء إليها أو تبرر وجودها بالانتساب إليها. ومن المناقضة المنطقية أن يزعم دعاة مثل هذه الدولة الدينية أن الدولة المدنية مناقضة للدين، محاربة لوجوده، ويصفونها بالعلمانية تأكيداً لهذه الصفة، ومع ذلك فالعكس هو الصحيح ذلك لأن الدولة المدنية الحقة هي الدولة التي يسمح مجتمعها المدني بحرية الاعتقاد وحريات التأويل الديني، لأنها دولة لا تنبني على التعصب الذي هو سمة من سمات الدولة الدينية، ولا تفارقها صفة الحرية التي تعني حق الاختلاف واطلاق سراح الاجتهاد. ولذلك لا تمايز الدولة المدنية بين مواطنيها على أساس من دين أو عرق، ولا تمايز بين مواطن أو مواطن داخل الدين الواحد، حسب اتباعه لهذا المذهب أو ذاك، أو حسب اعتقاده بهذا التأويل دون غيره. إن السنّي كالشيعي كالاعتزالي في حقوق المواطنة داخل الدولة المدنية، كلهم مواطن له حقوق المواطنة وعليه واجباتها. والمبدأ الذي لا يفرق بين حنفي أو شافعي أو حنبلي في المواطنة هو نفسه الذي لا يميز بين السني والشيعي، وهو نفسه الذي لا يميز بين المسلم وغير المسلم، فالدين لله من حيث هو علاقة بين المرء وربه ليس من حق أحد أو سلطة أن تتدخل فيها، أو أن تحجر

عليها، أو أن تحدد لها سبيلاً دون غيره. وحق الاختلاف الذي يعني حرية الاختيار شرط أساسي لمعنى المواطنة في الدولة المدنية. وهو معنى يلزم عنه حق الاجتهاد الديني من ناحية، وحق الانحياز إلى تأويل ديني دون سواه، ولكنه لا يعني ـ بالقطع ـ إلغاء حق الآخرين في أن يختلفوا في الدين، أو يخالفوا التأويل الديني الرسمي داخل جماع التأويلات التي تنتمي إلى دين واحد.

من هذا المنظور، تقف الدولة المدنية موقفاً مناقضاً للتعصب بحكم بنيانها الفكري الذي ينطوي على حق الاختلاف وحرية الاجتهاد. وألفاظ التكفير والتحريم والتجريم لمن يختلف معنا في الرأي أو يخالفنا في الاجتهاد غير واردة في هذه الدولة المدنية، لأن المخالفة كالخلاف لحمة بنيان سداه الحرية التي تنبني على احترام اختياري الذي هو الوجه الآخر لاحترامي اختيار غيري. وللأسف فإن هذا الاحترام غير وارد في صميم البنية التي ينطوي عليها مفهوم الدولة الدينية، وغير وارد عند دعاتها. إن بنيتها تقوم على أن المختلف معادٍ بالضرورة، والمغاير واقع في الضلالة حتماً. والتعصب الذي يلزمها قرين التسليم المطلق بالصواب المطلق لتأويلات القائمين عليها. ودعاتها الذين تحميهم الديمقراطية وتصونهم هم أول من ينقلب على هذه الديمقراطية في التعامل مع خصومهم. ولذلك نرى المفارقة اللافتة في تعاملهم مع من يقر لهم بحقهم في الاجتهاد والاختلاف حين لايقابلون هذا الإقرار بمثله، بل بنقيضه الذي ينفي كل مختلف عنهم أو معهم إلى حظيرة البدعة والضلالة ويسلبه صفة المواطنة. والواقع أن هذه الدولة الدينية التي يتحدث عنها دعاتها لا وجود لها حقيقياً خارج ممارساتهم أو ممارسات أمثالهم من البشر الذين لا عصمة لهم.

ويعني ذلك أن هذا النوع من الدولة الدينية تقوم على مفارقة لافتة لا تفارقها مرواغة التسمية، فهي دولة بشرية من حيث مصالح مجموعات القائمين عليها، ومن حيث الأهداف المدنية التي تسعى إلى تحقيقها في الاقتصاد والسياسة، ومن حيث إن النصوص الدينية التي تستند إليها لا تتأدى تفسيراً أو تأويلاً إلا بواسطة بشر لا عصمة لهم ولا قدرة على التجرد من مصالحهم أو مصالح من يعملون في خدمتهم تأويلاً وتفسيراً.

ويمكن القول إنه لا حضور محايداً لهذه النصوص بعيداً عن هذا النوع من

التفسير والتأويل الذي يصنع شبكة هائلة متباينة الخواص، مختلفة الاتجاهات، متصارعة الأهداف، تنسرب في وعينا الثقافي أو لا وعينا على السواء، فلا نرى النصوص الدينية نفسها إلا من خلال هذه الشبكة المتناصة من التفسيرات والتأويلات، وبواسطة عدساتها المتغايرة العناصر والخواص، تلك العدسات التي لا نتمكن معها من الرؤية المحايدة قط، أو من الرؤية التي تغدو معها العين وحيدة في حضرة الوجود الأصلي للنص، بعيداً عن أي تأثير لاحق، فلا وجود لهذا النص ـ في وعينا ولا وعينا الثقافي على السواء ـ بعيداً عن علاقات لا نهائية من تناص التفسيرات والتأويلات التي تراكمت عبر صراع الفرق والطوائف المتعددة، وطوال زمن انقسامها الحاد الذي أدّى ـ ولا يزال ـ إلى أن يكفر بعضها بعضاً، وإلى أن يخصّ كل منها نفسه بالمعرفة التي ينفيها عن غيره، وبالنجاة التي يحتكرها دون سواه، استناداً إلى التفسير الشائه لحديث الفرقة الناجية الذي يقول: تفترق أمتي على بضع وسبعين شعبة كلها في النار إلا واحدة.

ومع ذلك يزعم الداعون لهذا النوع من الدولة أنها «دينية»، ويؤكدون وصفها بهذه الصفة، قاصدين ـ فيما يبدو ـ إلى عدة أمور: أولها إضفاء طابع القداسة على هذه الدولة، وذلك بعملية مخايلة توقع ما يتسم به الأصل المتأوَّل على الفرع المتوهم. وثانيها إضفاء قداسة دينية الطابع على القائمين على هذه الدول، ومن ثم نفي صفاتهم البشرية التي تقبل الإصابة والخطأ إلى مستوى الغياب، وإبراز وجودهم المعصوم إلى مستوى الحضور. ويترتب ثالث هذه الأمور على ثانيها، كما يترتب ثانيها ـ بدوره ـ على أولها، ويتصل بتأكيد مبدأ الإجماع الناجم عن السمع والطاعة للقائمين على هذه الدولة. ويرتبط هذا المبدأ بإخراج المتمردين عليه، أو المخالفين له، من دائرة الفرقة الناجية التي هي دائرة الدين (المؤول) التي غدت دائرة للمواطنة.

ويتكشف هذا النوع من الدولة، في هذا المجال، عن تسلطية قمعية لا تفارقه في كل عملياته المعرفية. فليس سوى مصدر وحيد للمعرفة، في هذا النوع من الدولة، ووجه واحد للحقيقة، هو ما ينتجه القائمون عليها بتأويلاتهم التي يخايلون بقداستها، وذلك بواسطة آليات تتحول بها المعرفة المقصورة على قوم دون أقوام إلى سلطة قمعية بدورها، سلطة تنغلق معها كل المنافذ المغايرة، أو توصف بصفات

التحريم والتكفير التي تحول دون الاقتراب منها، أو تقبر حيث لا تَراها عين أو تنالها يد. وإذ تنتقل صفة الواحدية من الفرقة الناجية (في مقابل غيرها) إلى الواحد الذي يقف على رأسها، في نوع من وحدة العلة، فإن الصفة نفسها تقع على المعرفة التي تكتسب خاصية النفور من تعدد الأبعاد أو اختلاف المنتجين، وخاصية التحريم للحوار والمغايرة والخروج على المعهود، وخاصية الاتجاه الواحد الذي يهبط من الأعلى إلى الأدنى، وأخيراً خاصية النقل الذي ينفي العقل، والتسليم الذي لا يقبل الشك، والتصديق الذي يرفض السؤال. وتتقلص علاقات هذه المعرفة في علاقة واحدة هي علاقة المفرد الأعلى بالجمع الأدنى، كما تغدو علاقة التلميذ بالأستاذ، أو علاقة المريد بالقطب، هي الوجه الآخر لعلاقة الرعية براعيها، منه الأمر وعليها السمع والطاعة، وهو، وحده أو من يفوضه، حارس الإجماع ومركزه، وقطب الوحدة ومحورها، وصوت الحقيقة ومجلاها، وواهب المعرفة وحارسها.

والتعصب هو المبدأ الأساسي الملازم لهذا النوع من الدولة، والعقال الذي يعقل كل فعل من أفعال معرفتها التي تغدو سلطة تصادر الاختلاف والتعدد والعقل والتجريب، فتغدو سلطة قسر. والتعصب ـ لغةً ـ ينطوي على معنى القسر، كما ينطوي على معاني الإجماع الذي لا يقبل الاختلاف أو المغايرة، واليبس الذي يناقض غضارة الليونة، والثبات الذي ينفر من التغير. وذلك من قولهم:

عَصَبَ الشيء بمعنى شدّه، وعصب الناقة بمعنى شد فخذيها لتدرّ، وعَصَب القوم به اجتمعوا وأحاطوا به، وعَصَبَ الريق بالفم بمعنى يبس عليه، وعصب الرجل بيته أقام فيه لا يبرحه. والعلاقة اللغوية بين «عَصَبَ» و«تَعَصَّبَ» هي البعد الدلالي الذي يغدو فيه «التَعصب» تسليماً بإجماع نقلي، وتصديقاً ثابتاً لكل ما ينقل من «عَصَب» الجماعة أو «المُعصَّبَ» فيها الذي «تُعصَّبَ» به أمور الناس، أي ترد إليه وتدار به. وقريب منه «العصبة» الحاكمة من حوله.

وإذا كانت «العصبية» تعني الرجوع إلى الأصل العرقي للقبيلة، وجعله معياراً للتحسين والتقبيح بين أبنائها من ناحية، وبينهم وغيرهم من أبناء القبائل الأخرى من ناحية ثانية، ومن ثم معياراً لإيقاع التراتب بين البشر بوجه عام، فإن هذا المعنى العنصري يتجلى على المستوى الفكري في العودة إلى الأصل الاعتقادي (الموازي للأصل العرقي) الذي يتأوله من يدعو إليه، وتحويل القرب منه أو الالتصاق أو

الاتحاد به إلى معيار موجب لإثبات القيمة، وتحويل البعد عنه إلى معيار سالب لنفي القيمة. القيمة الموجبة هي العودة إلى جذر واحد ترتد إليه الأشياء كما ترتد المعلولات إلى علتها الأولى في حركة متقهقرة دوماً. وكما تنطوي دلالة هذا الجذر على معنى الواحدية، ينطوي التعصب به أو التعصب له على معنى الإجماع الذي لا يقبل الخرق، والتصديق الذي لا يقبل الشك، والتسليم الذي لا يقبل الاختلاف. والمسافة جدّ يسيرة بين ذلك كله و «التعصب» الذي تنطوي دلالته على معنى عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل إلى جانب واحد، أو بناء على الثبات على أصل واحد، أو الاعتصاب بسيد واحد ترد إليه أمور الناس وتدار به وحده دون سواه، وذلك بالقدر الذي «يعتصب» السيد بالناس من حوله، ليصيروا عصبة له، تماماً كما يعتصب بالتاج على رأسه مستكفاً به في ملكوته المطلق، أو في تأويله الذي يغدو مطلقاً بدوره.

هذه الدلالات المتشابكة للتعصب تجد ما يوازيها ويدعمها في الأبنية اللاواعية للثقافة النقلية التي نتوارثها، خصوصاً ما تنطوي عليه هذه الأبنية من عناصر تلح على الإجماع وترفض الاختلاف، وتقرن الدخول إلى «الفرقة الناجية» بالتسليم بالأولوية المطلقة لما تراه الجماعة، أو تتعصب له أو تتعصب به في آن. وإذ تنفي هذه العناصر وجود الفرد وحضوره، على مستوى حقه في اختيار معرفته ونوع مجتمعه، فإنها تصادر قدرته التي يستند إليها هذا الحق، وذلك من خلال تأكيد مبدأ الاتّباع الذي هو العلة القريبة للتعصب، فالاتّباع يعني تقليد السلف مطلقاً، وإضفاء القداسة على كل ما انتهوا إليه بوصفه الأصل المحتذى. والخروج على هذا الأصل بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار. ولا مجال للتمييز بين البدع في هذه الدائرة، فالبدعة هي الفعل الذي لم يكن فابتدع، والأغلب فيها أنها تصادم السلف بالمخالفة، ومن ثم تخالف الشريعة التي لا بد من إيقاع الاتحاد بينها والسلف تقديساً لمبدأ الاتّباع الذي يقول أصحابه: قف حيث وقف القوم وقل بما قالوا، وكف عما كفوا. ومن ذلك قولهم: عليكم بالطريق فالزموه ولئن أخذتم يميناً وشمالاً لتضلن ضلالاً بعيداً. وفي إطار هذا المبدأ، كان جمهور السلف من أهل الاتباع والنقل يكرهون المخالفة بوجه عام، وينفرون من كل مبتدع وإن كان جائزاً، حفاظاً للأصل الذي هو الاتباع، فيما ينصُّ ابن تيمية في «تلبيس إبليس».

ما الذي يعنيه الوقوف في المعرفة حيث وقف القوم، والالتزام بطريق واحد:

الخروج عليه ضلال بعيد؟ إنه يعني إلغاء حق الاختلاف في المعرفة بكل أنواعها، وإلغاء حق الاجتهاد بكل أشكاله، وإلغاء حق «المواطنة» بكل ما يترتب عليها أو يلزم عنها، فلا معنى للمواطنة ـ في الدولة المدنية الحديثة ـ لو سلبناه مضمونه الذي يمايز بين المواطن الحر والتابع المذعن بحق الاختلاف والخروج على الإجماع. ويعني ذلك، بالمثل، إلغاء نسبية المعرفة، فقد ضلّ من قال إنه ليس للأشياء أو المعارف حقيقة واحدة في نفسها، وإن الحقيقة نفسها متعددة الأبعاد، وإنها ـ كالنص ـ حمالة أوجه، مغزاها عند كل قوم حسب ما يراد منها. إن الحقيقة واحدة في التصورات الاتباعية التي ورثناها والتي يستند إليها دعاة الدولة الدينية في هذا الزمان. الحقيقة ذات وجه واحد عادة. لا يصل إليها العقل ابتداعاً، ولا تغتني بالحوار والجدل، فهي معطى جاهز، لا يقبل التغيير أو الزيادة أو التطور، وسرها مقصور على من يتحدث باسمها اتّباعاً، والتسليم بها واجب كالطاعة لمن يتأولها ويحفظ واحدية وجهها. وإذا كان الخروج على ما أظهره السلف منها أو المؤوِّل لها ضلالة، فالتعصب لها نجاة من هذه الضلالة، لأن الاتّباع الذي هو نقل وتقليد ليس سوى الوجه الآخر للتعصب الذي هو رفض للتسليم بحق الآخر في الحضور. يضاف إلى ذلك أن الإيهام بنجاة المتعصب، في مقام الاتّباع والنقل، يلزم عنه التسليم بنوع من القمع الذي لا بد أن يمارسه المتعصب على من يخالفه. أعني أنه ما دام المتعصب يبدأ من التسليم بأنه في الفرقة الناجية ونقيضه في الفرق الضالة، وما دام يقرن النجاة بالإيمان والضلالة بما يفضي إلى الكفر ذاته، فإن عنف المتعصب في التعامل مع المختلف عنه يغدو قرين إلغاء هذا المختلف على مستويات الحضور الفكري والجسدي معاً. وفي ممارسة هذا اللون من العنف يتوهم المتعصب اقترابه من الأصل الذي يتعصب له ويرد إليه أمره.

هل نقول إن التعصب بدرجاته هو الوجه الآخر من المتصل الذي يبدأ بالتطرف وينتهي بالإرهاب؟ إن الأمر كذلك بالفعل، فالتطرف ـ كالتعصب ـ قبول بغير دليل، نقل بغير شك، تسليم دون سؤال، رجوع حدّي إلى أصل ثابت، إلغاء لأي حضور مغاير، رفض لكل ما يغاير جنسه. بعبارة أخرى، المتطرف هو المتعصب الذي يصل إلى الحد أو الطرف الذي لا يرى فيه سوى ما استقر في وهمه، فلا يجاوزه إلى غيره، ولا يقبل سواه والذي يقرن رفضه بإلغاء وجود الآخر المغاير، وذلك بفعل قمعي هو الحد الذي يقضي به على الآخر فكرياً ومادياً،

فالإرهاب هو التطرف حين يجسده الفعل. وإذا كان كلاهما طرفي متصل واحد فإن كليهما يلزم التعصب ويترتب عليه، حين يفضي التعصب إلى القمع الذي يبدأ باستخدام الكلمة وينتهي باستخدام القنبلة، دون تردد أو مراجعة أو مساءلة.

والمتطرف كالمتعصب، كلاهما شبيه - في حده الأقصى - بيورجي في رواية أمبرتو ايكو - «اسم الوردة» - سيد الدير، خازن المعرفة الذي لم يكتف باحتكارها، بل جاوز الاحتكار إلى تحريمها، وجاوز التحريم إلى الحكم بالإعدام على كل من يقترب مما حرّمه، فانتهى به الأمر إلى حرق الدير الذي أراد أن يصونه، وتدمير المعرفة - المكتبة التي أراد أن يحميها من الهراطقة. لكنه قبل أن يموت نتيجة ما اقترفه، يستمع إلى عبارات نقيضه الذي يؤمن بمبدأ «التسامح»، دي باسكارفيل، التي تقول:

> الشيطان ليس أمير المادة، الشيطان هو صلف الفكرة، هو الإيمان دون ابتسام، هو الحقيقة التي لا يعتورها الشك. الشيطان قائم لأنه يعرف أين يذهب. ويذهب دائماً إلى المكان الذي انطلق منه.

التعصب حالة معرفية تنطوي فيها الذات على ما أدركته، وترفض أن ترى سواه، أو تمنح غيره حق الوجود، فوجود ما تؤمن به هذه الذات دون مراجعة أشبه بوجودها نفسه، وضع من الاكتفاء الذاتي الذي يستغني عن كل ما عداه، ولا يتقبل أي مغاير له، وبقدر ما تنطوي الذات على إيمان مطلق بما تراه، في هذه الحالة المعرفية، فإن إيمانها به يتضمن معنى الإطلاق الذي ينفي نسبية المعرفة وإمكان الخطأ، فالمعرفة التي تنطوي عليها هذه الذات معرفة اليقين الذي لا يقبل الخطأ أو يعترف به، والاكتفاء الذي لا يتصور الزيادة أو يقرها، والتصديق الذي لا يقبل السؤال أو يسمح له بالوجود، والجزم الذي يرفض الشك ويرى فيه مظهراً للنقص. إنها معرفة الإجابات المحسومة ابتداءاً، المدركة سلفاً، معرفة النهايات المغلقة، والأفق المنطوي على ما فيه، والبعد الواحد. إنها معرفة حدية، إطلاقية، يقينية، ثبوتية، وحيدة الاتجاه، لا تعرف الحوار أو السؤال أو التشكك. وحضورها الذاتي مكتف بنفسه بعيداً عن حضرة الآخر الذي لا يسهم في وجودها، ولا يملك سوى أن يتقبلها تقبل السلب.

إن الآخر بالنسبة إلى هذه الحالة المعرفية هو المتلقي الأدنى الذي لا بد أن يقع موقع المصدّق، المسلّم المذعن، المتقبل، المؤمن، المتيقن، المقلد. وعلاقته بمن يرسل المعرفة أشبه بعلاقة المرآة بما تعكسه، دون أن يكون لها شأن في صنعه أو تكوينه أو تشكيله، فالمُسْتَقْبِل يتقبل ما ينزل عليه، أو ينعكس، ليعيد إنتاجه في عملية سلبية، تتضمن معنى التقليد والتصديق في آن. وكما يحدث على سطح المرآة، يأخذ المُسْتَقْبِل من المُرْسِل صفاته، ويعيد نقلها أو إرسالها إلى الآخرين. وذلك بالمعنى الذي يتوالد معه التعصب، ويتكاثر، حين ينقله المُسْتَقْبِل

له، والمذعن لحالته المعرفية، إلى غيره. وبالقدر الذي يستجيب له هذا الغير إلى هذه الحالة المعرفية يعيد إنتاجها، في آلية أشبه بآلية المقتولين القتلة التي تحدث عنها صلاح عبد الصبور في شعره ذات مرة.

والاختلاف من منظور هذه الحالة المعرفية هو النقص، الخلل، عدم السواء، الخروج على القاعدة، البدعة، الضلالة، الإثم، المعصية، الخيانة، الانحراف أو التحريف. ولا نهاية لصفات الإدانة التي تسقطها هذه الحالة المعرفية على الاختلاف الذي هو نقيضها، والآخر المختلف الذي يحمل بذرة فنائها. وإذا كان التشابه والاتحاد والإجماع مرادفات للتصديق واليقين والاقتناع وموجبات للمديح والصفات الإيجابية، في هذه الحالة المعرفية، فإن التشابه يعني إلغاء نقيضه بما لا ترى معه الذات العارفة سوى نفسها، أو صورتها التي تدني بشبيهها إلى حال من الاتحاد، من كل فعل من أفعال معرفتها. والاتحاد يعني ما تسقط به هذه الذات حضورها أو صفات حضورها على غيرها فإذا هو إياها. والإجماع إلغاء للهويات الفردية في سبيل هوية واحدة أصلية هي الهوية الأولى التي تغدو أشبه بالعلة الأولى التي تتولد عنها كل المعلولات أو تتكاثر عنها كل الصور.

وليست صفات التشابه والاتحاد والإجماع بعيدة عن صفات التقليد والاتباع والنقل، في هذه الحالة المعرفية، فالتقليد هو قبول للآخر دون دليل، والاتباع تصديق دون شك، والنقل تكرار للمنقول دون إضافة. وبالقدر الذي تغدو به هذه المرادفات صفات للحالة المعرفية التي ينطوي عليها التعصب فإن هذه الصفات يمكن أن تكون نتيجة للتعصب وسبباً له في آن، فالعلاقة بينها وبينه أشبه بالعلاقة بين العلل والمعلولات التي تتبادل المكانة في عملية متشابهة الأثر في كل الأحوال.

وإذا تصورنا هذه الصفات بوصفها صفات ملازمة لثقافة سائدة في مجتمع من المجتمعات، فإن هذه الثقافة يمكن أن تؤدي إلى سلطة سياسية تسلطية تنبني على الحالة المعرفية للتعصب الذي تنطوي عليه هذه الثقافة، وتعيد إنتاج هذه الحالة بواسطة أجهزتها الايديولوجية في الوقت نفسه. أعني أنه بقدر ما تنتج الثقافة السائدة العناصر المكونة لبنية وعي النخبة الحاكمة فإن النخبة الحاكمة تعمل على إشاعة العناصر نفسها بواسطة الأجهزة الإيديولوجية للدولة التسلطية.

والمسافة جِدُّ قصيرة بين التعصب، بوصفه حالة معرفية سائدة في ثقافة من

الثقافات، والتسلط بوصفه علامة من علامات طبائع الاستبداد التي تحدث عنها عبد االرحمن الكواكبي في كتابه التأسيسي الذي نشره في مطلع هذا القرن. وأكاد أقول إن «التعصب» هو الوجه الآخر لطبائع «الاستبداد» في عملة واحدة، لا ينفصل وجهها الثقافي عن وجهها السياسي، أو في دولة واحدة تدعم أبنية الثقافة السائدة فيها الأجهزة القمعية التي تتدعم ـ بدورها ـ بما تشيعه أجهزتها الإيديولوجية من عناصر الثقافة التي تنطوي على التعصب الذي هو الوجه الآخر للتسلط.

وإذا كان الجذر اللغوي للتعصب يقوم على معنى الثبات والرجوع إلى أصل ثابت لا يريم فإن الاستبداد يقوم على معاني مقاربة لا تفارق الانفراد والغلبة والاكتفاء الذاتي. ولقد عرّف عبد الرحمن الكواكبي الاستبداد ـ لغة ـ بأنه اقتصار المرء على رأي نفسه فيما ينبغي الاستشارة فيه. وقرن الاستبداد بمجاوزة الحد، لأن المستبد لا يرى حاجزاً إبتداء، ويتحكم في شؤون الناس بإرادته لا بإرادتهم، ويحاكمهم بهواه لا بشريعتهم، ويعلم من نفسه أنه الغاصب المعتدي فيضع كعب رجله على أفواه الملايين من الناس يسدها عن النطق بما يختلف معه. ولذلك فهو مكتف بما يراه عن الآخرين، ويرفض اختلافهم بالقدر الذي يفرض ما يراه عليهم. وإن كان كلًا من الاستبداد والتعصب نقيضاً للتسامح، وإلغاء لحق الاختلاف، فإن كليهما قائم على التسليم بأن الحق مع مدعيه (المتعصب، أو المستبد).

والمسافة بين التسليم بهذا الحق وفرضه على الآخرين هي المسافة بين السبب ونتيجته، وذلك بالمعنى الذي يصل التعصب والاستبداد في قران واحد بالتطرف والإرهاب. وإذا كان التطرف هو الاستجابة الفردية لكل من التعصب للرأي والاستبداد به، حين تتحول هذه الاستجابة من الآلية الدفاعية إلى الآلية الهجومية، فإن الإرهاب هو الناتج الطبيعي لكلا الأمرين، سواء على المستوى الفردي الذي يصل معه المستبد أو المتعصب إلى الحد الأقصى الذي يفرض ما يراه على الآخرين قمعاً، أو على المستوى الجمعي للمجموعة أو الدولة التسلطية التي تفرض ما تتعصب له أو تستبد به على الآخرين بواسطة وسائلها وأجهزتها القمعية.

ومن المهم أن نلاحظ، في هذا السياق، ما ينقله الكواكبي عن المحررين السياسيين من «الإفرنج» الذين تضافرت آراء أكثرهم على أن الاستبداد السياسي متولد عن الاستبداد الديني، وأنه إذا لم يكن الأمر كذلك فلا شك أن الاستبدادين

أخــوان أو صنـوان بينهمــا رابـطة الحـاجـة على التعــاون لتـذليــل الإنســان، والمشـاكلة بينهمـا ظـاهـرة في أن أحــدهمـا حـاكم في عـالم القلوب والآخـر متحكم في مملكة الأجساد. وإذا كان الكواكبي يدافع عن تراثه الديني بتأكيد أن القرآن الكريم مشحون بتعاليم إماتة الاستبداد وإحياء العدل والمساواة بين الناس، وأن النزعة الإسلامية الأصيلة مؤسسة على أصول الإدارة الـديمقراطيـة، أي الـعـمـومـيــة، والـشـورى الأرسـتـقـراطـيــة، أي شــورى الأشـراف، فـإنــه يــرد الـبــدع التـي شــوهت الأديــان إلـى الاستـبــداد، ويــرى أن العلاقة بين الاستبداد السياسي والتعصب الفكري وثيقة جداً، فالناظر المدقق في تاريخ الإسلام يجد للمستبدين من الخلفاء أفعالاً مريعة في إطفاء نور العلم، ويضرب المثل على ذلك بما فعله الاستبداد الذي حجر على العلماء الحكماء أن يفسروا قسمي الآلاء والأخلاق من القرآن تفسيراً مدققاً، لأنهم كانوا يخافون مخالفة رأي السلف القاصرين في العلم، فيكفرون، ويقتلون. ويرى الكواكبي أنه لو أُطلق عنان البحث وحرية الرأية والتأليف لكان لأمم المسلمين شأن غير الشأن وحال غير الحال.

وأحسب أن وعي الكواكبي بأن التعصب في المعرفة هو الوجه الفكري للاستبداد السياسي هو الذي جعله يلح على علاقة التضاد بين الاستبداد والعلم، فيذهب إلى أن المستبد لا يخفى عليه أنه لا استبداد ولا اعتساف ما لم تكن الرعية من أمته حمقاء تتخبط في ظلامة جهل وشبه عمياء، ويؤكد الكواكبي أن المستبد لا يخشى علوم اللغة المقومة للسان إذا لم يكن وراءها حكمة حماس تعقد الألوية أو سحر بيان يحل الجيوش. وكذلك لا يخاف المستبد من العلوم الدينية المتعلقة بالمعاد لاعتقاده أنها لا ترفع غباوة ولا تزيل غشاوة، وإنما يتلهى بها المتهوسون للعلم، فإذا نبغ فيهم البعض ونالوا شهرة بين العوام لا يعدم المستبد وسيلة لاستخدامهم في تأييد أمره وسـد أفواههم بلقيمات من فتات مائدة الاستبداد.

ولكن المستبد يرتعد من علوم الحياة وأخبار الحكومات المدنية، فيما يقول الكواكبي الذي يلح على ما تقوم به العلوم من مقاومة الاستبداد، خصوصاً الحكمة النظرية والفلسفة العقلية وحقوق الأمم والسياسة المدنية والتاريخ والخطابة الأدبية وغيرها من العلوم الممزقة للغيوم. ويقال، بالإجمال، بنص عبارة الكواكبي، إن المستبد لا يخاف من العلوم كلها بل من التي توسع العقول وتعرّف الإنسان ما هو الإنسان وما حقوقه وهل هو مغبون؟ وكيف الطلب؟ وكيف النوال؟

وإذا كان المستبد يكره أمثال هـذه العلوم التي يتحدث عنهـا الكواكبي لنتائجها، فإن الكواكبي يضيف بعداً جديداً إلى هذا الكره، عندما يؤكد أن المستبد يستحقر نفسه كلما وقعت عينه على من هو أرقى منه علماً، ولذلك لا يحب أن تقع عينه إلا على من هو أدنى، أو على من يتصاغر أمامه مدعياً أنه الأدنى. وقد قال ابن خلدون قديماً: «فاز المتملقون». ووضع علماء البلاغة الذين استمالهم الاستبداد من القواعد ما يعلِّمون به البلغاء كيفية الاتضاع في حضرة الحكام المستبدين، ذلك لأن الرئيس والملك لا يحب أن يرى أحداً من أتباعه فوقه، فيما يقول صاحب «البرهان في وجوه البيان»، ومتى رأى أحداً منهم قد فضله في حال من الأحوال نافسه وعاداه، وأحبّ أن يضع منه. وفي عداوة الرؤساء والملوك لمن تحت أيديهم البوار.

ولقد دفعت مثل هذه الأقوال الكواكبي إلى القول إن الاستبداد والعلم ضدان متغالبان، كل استبداد يسعى جهده ـ بما ينطوي عليه من تعصب ـ في إطفاء نور العلم وحصر المواطنين في حالك الجهل. وذلك في مقابل العلماء الذين ينبتون في مضايق صخور الاستبداد وجنادل تعصبه، ويسعون جهدهم في تنوير أفكار المواطنين. والغالب أن رجال الاستبداد ـ كأهل التعصب ـ يطاردون رجال العلم، وينكلّون بعقول الاستنارة والتنوير، وذلك ليخلو الجو لكل ما يستند إليه استبداد الدولة وتعصب القائمين عليها والمشايعين لها.

والواقع أن الكواكبي يزيد الكشف جلاء عن العلاقة المتبادلة بين الاستبداد والتعصب، على المستوى المعرفي، حين يتحدث عن الصلة بين الاستبداد والأخلاق، مؤكداً ما ينتهي إليه الاستبداد من أثر في الأميال الطبيعية، والأخلاق الحسنة، وذلك بما يشيعه من ألفة الرياء والنفاق عند المواطنين، وضعف الثقة بالنفس، وتقلص القدرة على الإبتكار، واختلاط القيم. الاستبداد يسلب الراحة الفكرية، فيضني الأجسام فوق ضناها بالشقاء فتمرض العقول ويختل الشعور فيما يقول الكواكبي. والبسطاء من المواطنين هم أكثر الناس تأثراً بهذه الآفات، إذ يصل مرضهم العقلي إلى درجة قريبة من عدم التمييز بين الخير والشر في كل ما ليس من ضروريات حياتهم الحيوانية. وإذ يتغلب الاستبداد على الأذهان الضئيلة فإنه يشوش عليها الحقائق، بل البديهيات، كما يهوى، فتميل الأذهان إلى الاستبداد وتقبل عليه كما تقبل الهوام على النار وتترامى عليه. ويقول الكواكبي إن المطالع اللبيب لكتابه

ممن لم يتعب فكره في دروس طبيعة الاستبداد قد يستريب في أن الاستبداد يقوى على قلب الحقائق. ويرد الكواكبي على هذا القارىء اللبيب بقوله: نعم.. الاستبداد يقلب الحقائق في الأذهان، حتى إنه قد مكّن بعض القياصرة والملوك من التلاعب بالأديان تأييداً لاستبدادهم. وقد وضع الناس الحكومات لأجل خدمتهم، وجاء الاستبداد فقلب الموضوع وجعل الرعية خادمة للرعاة كأنها خلقت لأجلهم، فقبلوا وقنعوا. وقد قبل الناس من الاستبداد ما ساقهم إليه من اعتقاد أن طالب الحق فاجر، وتارك حقه مطيع، والمشتكي المتظلم مفسد، والنبيه المدقق ملحد، والخامل المسكين هو الصالح الأمين. وقد اتبع الناس الاستبداد في تسميته النصح فضولاً، والشهامة عتواً والإنسانية حماقة، والرحمة مرضاً. كما جاروه على اعتبار أن النفاق سياسة، والتحيّل كياسة، والدناءة لطف، والنذالة دماثة.

ويمضي الكواكبي قائلاً إن ما يثير الدهشة حقاً هو استجابة العقلاء إلى الاستبداد وليس البسطاء، فما أكثر المؤرخين الذين يسمون المستبدين بالرجال العظماء، وما أكثر من تحدثوا عن الاستبداد بوصفه فضيلة. إن المستبد لا يمكن أن يكون عادلاً، فيما يذهب الكواكبي، ذلك لأن الجمع بين الصفتين جمع بين نقيضين لا يلتقيان. وكما لا يلتقي العلم والاستبداد كذلك لا يلتقي العلم والتعصب إلا في ممارسة من يرى في المعرفة وجهاً آخر من الاستبداد، وفي التعصب معنى آخر لقداسة العودة إلى أصل.

هل نقول إن هذا البعد الأخير يدخلنا إلى المنطقة التي لا بد أن تنبني بها الدولة الدينية على التعصب والاستبداد؟ أحسب أن الأمر كذلك وإن لم يقله الكواكبي، فالدولة الدينية بالمعنى الذي نسمعه في هذه الأيام، والممارسات التي نراها رؤية العين، ليست سوى التجسد المادي لتعصب بعينه، لتأويل بشري بعينه، لنصوص دينية بعينها، والنظر إلى هذا التأويل بوصفه التأويل الوحيد الذي يطابق الحقيقة المطلقة. والمسافة بين هذا النظر وممارسته هي المسافة بين الجانب النظري والجانب العملي من التعصب والاستبداد في آن، بالمعنى الذي يتجسد به الفكر المتعصب في دولة مستبدة بالضرورة تغدو الدولة ـ بدورها ـ تحققاً عينياً لإيديولوجيا لا تفارق معنى التعصب ابتداء. وإذا كانت مثل هذه الدولة تنفي صفة الدين عن كل من يختلف عنها في تأويل النصوص نفسها، تعصباً، فإن القائمين على هذه الدولة والمتابعين لها على السواء لن يترددوا في الحجر على هؤلاء

المخالفين، استبداداً، والفتك بهم قمعاً لغيرهم وإرهاباً.

لنقل مع الكواكبي إن «طبائع الاستبداد» بشرية في نهاية الأمر، وإنها لا ترتبط بدولة دينية أو دولة مدنية إلا من حيث الصفة البشرية للقائمين على هذه الدولة أو تلك. في حالة الدولة الدينية يتحكم المستبدون من حكامها في اتباعهم باسم تأويلهم البشري للدين، مما ينفي عن هذه الدولة صفتها الدينية ابتداء، ويجعل منها مجرد وعاء تبريري لمصالح بشرية بعينها، مصالح تحاول أن تكتسب من قداسة الدين ما يبرر تسلطها الاستبدادي باستعارة اسمه أو صفته. وفي حالة الدولة المدنية يتحكم المستبدون من حكامها في اتباعهم تحكماً مماثلاً، بتحويل ما يستندون إليه أو يدعون إليه إلى ما يشبه التأويل الديني في تأبيه على السؤال أو الشك، وذلك في حال تغدو معها دوجماطية المعتقد السياسي قرينة سلفية التأويل الذي يتأبى على المراجعة ويرفضها بمقتضى طبائع الاستبداد التي ينبني بها.

وسواء قامت الدولة المدنية على تسلطية عسكرية أو على ديكتاتورية مطلقة، أوتوقراطية أو غير أوتوقراطية، فإن النتيجة واحدة في كل الأحوال، حيث يشيع الاستبداد السياسي روح التعصب في الثقافة، ويشيع روح التعصب السائد في الثقافة طبائع الاستبداد في الحكم، وذلك في متوالية لا يكف طرفاها عن التفاعل إلا بأن ينقطع أحد الطرفين، وتدخل العلاقة نفسها في حالة مغايرة.

هذه الإشاعة المتبادلة أشبه بالصور المتكررة على مرايا متقابلة متوازية ترسل الصور وتستقبلها على أسطحها التي تعكس وتتلقى الانعكاس في آن. بعبارة أخرى، إذا كانت الأجهزة الإيديولوجية للدولة التسلطية تشيع بين الناس أفكارها المصاحبة للاستبداد، وتبريراتها التي تدعمه فإنها تشيع - في الوقت نفسه - طرائقها العقلية في إدراك الأشياء، وتقبل المعارف. ومن ثم تشيع آليات التعصب التي تستكين إلى التسليم القَبْلي والإجماع المسبق، ولا تفارق الأصل الواحد أو الإجماع المفروض من أعلى، وترفض الاختلاف، وتستريب بالمغايرة.

هكذا تتم أدلجة المواطنين الواقعين تحت تأثير هذه الأجهزة، ويتم تشكيل وعيهم بما تنطوي عليه رسائلها، ويعاد بناء ذاكرتهم الثقافية بما يدعم هذه العملية من الأدلجة، وينبعث من التراث ما يتناسب معها ويدعمها. وعندئذ، يتحول

المواطنون أنفسهم إلى مرايا عاكسة للاستبداد والتعصب بمستوياته المعرفية والسياسية على السواء. وتتأكد نزعة بطريركية في المجتمع على كل مستوياته. وتغدو ثقافته السائدة قرينة الصوت الواحد، وذلك بالقدر الذي يتحول به حاملو هذه الثقافة إلى أدوات قمع لما يغاير منطوقاتها أو مقولاتها.

وإذ نعود إلى ثنائية العامة والخاصة القديمة في هذا السياق نستمع إلى نفور الخاصة من أصحاب الرأي المغاير، أو أبناء الطليعة المختلفة، من العامة. ذلك لأن العوام بحكم ما هم عليه من أمية في مجتمعاتنا التي يغلب عليها التخلف، وبحكم خضوعهم أكثر من غيرهم للأجهزة الإيديولوجية للدولة بسبب أميتهم، يرتبطون بالجوانب التقليدية النقلية الاتباعية من الثقافة، ويعيدون إنتاجها لا شعورياً على نحو يجعل منهم قوات المستبد وقوته فيما يقول الكواكبي الذي يتحدث عن العوام على هذا النحو:

«العوام هم قوات المستبد وقوته، بهم عليهم يصول، وبهم على غيرهم يطول، يأسرهم فيتهللون لشوكته ويغصب أموالهم فيحمدونه على إبقاء الحياة، ويهينهم فيثنون على رفعته، ويغري بعضهم على بعض فيفتخرون بسياسته، وإذا أسرف بأموالهم يقولون عنه إنه كريم، وإذا قتل ولم يمثل يعتبرونه رحيماً، ويسوقهم إلى خطر الموت فيطيعونه حذر التأديب، وإن نقم عليه بعض الإباة قاتلوهم كأنهم بغاة».

هذه الكلمات التي قالها الكواكبي تستعيد تراثاً مريراً من النفور من العامة الذين أدلجتهم الأجهزة الإيديولوجية للدولة المتسلطة في تراثنا كله، ومن ثم جعلت منهم قوة ضاربة معادية للعقلانية والاستنارة والاختلاف والتجريب باسم أقانيم النقل والتقليد والاتباع التي تشربها وعيهم ولا وعيهم الثقافي على السواء.

ومن المؤكد أن عنف الاستجابة القمعية التي أظهرها العوام المؤدلجون إزاء المختلفين عن الرأي السائد، تعصباً واستبداداً على السواء، هو المسؤول عن النفور المضاد الذي انطوى عليه كل دعاة الخروج على السائد النقلي في التراث. ابتداء من واصل بن عطاء المعتزلي الذي يروى عنه قوله:

«ما اجتمعت العامة إلا ضرت»، وقوله: «ألا قاتل الله هذه السفلة، توادّ من حادّ الله ونبيه، وتحادّ من وادّ الله ونبيه، وتذم من مدحه الله، وتمدح من ذمه الله».

والمرارة التي نطق بها واصل تذكّر بنظيرها في بيتي صالح بن عبد القدوس الذي قال:

وإن عناء أن تفهّم جاهلا ويَحْسبُ جَهْلاً أنه منك أفهمُ
متى يَبْلغُ البنيانُ يوماً تمامَه إذا كُنْتَ تَبْنِيه وآخَرُ يَهْدمُ

وهي مرارة تتصاعد إلى عصر عبد الرحمن الكواكبي في مطلع هذا القرن. ومن الواضح أنها لم تنقطع عند مفكري الطليعة الذين يستشعرون خطر الأدلجة التي تجعل من الأميين قنابل موقوتة للعنف الذي ينفجر في المختلفين عن المعرفة التقليدية السائدة أو الدولة التسلطية التي تستند إلى هذه المعرفة التي تستند - بدورها - إلى التعصب والاستبداد معاً.

ولا يقتصر هذا الخطر فيما يبدو - على طوائف العوام من الأميين وحدهم، فمن الواضح أن الآلية التي ينعكس بها التعصب أو الاستبداد، معيداً انتاج نفسه في العقول التي تتلقاه وتتقبل الثقافة المنتجة له، لا تقتصر على العوام الأميين بل تجاوزهم إلى المثقفين التقليديين الذين يعيدون إنتاج ثقافة الاتّباع وشروطها العقلية المنطوية على صفات التعصب والاستبداد في آن.

هذه الآلية هي التي تفسر العداء للجديد في مجتمعاتنا، والنفور من الاجتهاد، والخوف من السؤال، والاستجابة العدوانية إلى المغاير ورد الفعل القمعي على المختلف، والانقضاض العدائي على التجريب والحداثة، وكل ما يتنافر مع ثقافة الاتّباع والنقل. وتلك آلية تصل بين التعصب والاستبداد في متصل واحد، متصل يصل المغاير بالمنهيِّ عنه دينياً، ويقرن المخالف بالمحجور عليه سياسياً، ويجمع ما بين تهم التكفير والخيانة في المتصل نفسه الذي يتحول به التعصب إلى تطرف والاستبداد إلى إرهاب. والواقع أن الحالات التي نراها شاهداً على هذه الآلية كثيرة متعددة.

ولعل آخر هذه الحالات حالة ترقية نصر حامد أبي زيد الأستاذ المساعد بقسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة القاهرة، وهي حالة تستحق دراسة طويلة لاستنطاق دلائلها. وما يعنينا، في هذا المقام، هو أن عقلية التعصب التي انطوى عليها قرار الإدانة الذي اعتمدته لجنة الترقيات لم يميز بين المغايرة في الرأي والخروج على العقيدة، فأقام القرار اتحاداً موهوماً بين المعتقد الشخصي لكاتب

التقرير والعقيدة الإسلامية نفسها، وموّرست آليات التعصب التي استبعدت المختلف والمغاير من حظيرة العلم، ونفيه إلى دائرة الكفر. وذلك كله لأن كاتب التقرير لا يسلم بحق غيره في الاختلاف عنه أو معه، اجتهاداً، ويقرن هذا الاجتهاد بالكفر، تعصباً واستبداداً. ولا خلاف جذرياً بين الذي كتب هذا التقرير ومن تقبلوه دون دليل، ونقلوا آراءه اتباعاً وتقليداً وليس نقداً وتمحيصاً، ودون حتى اطلاع على إنتاج المظلوم الذي أدانه التقرير، فانتهوا إلى ما انتهى إليه كاتب التقرير وأعادوا إنتاج التعصب والاستبداد بالآلية نفسها التي انبنيا عليها في مبتدأ أمرهما. وغير بعيد عن ذلك كل الذين تعجلوا الإدانة وتناقلوها وكرروها بالآلية التي يكرر بها التعصب نفسه ويعيد بها الوعي المذعن انتاج الاستبداد الواقع عليه.

من اللافت للانتباه أن الدولة، في حالة نصر أبي زيد، لم تحرك ساكناً، لم تظهر عداء للباحث أو تأييداً للذين هاجموه وانتهوا في هجومهم إلى تكفيره والمطالبة بدمه والتفريق بينه وبين زوجه. لقد ظلت القضية، ولا زالت إلى وقت كتابة هذه السطور، محصورة في مستواها الأكاديمي بين أكثرية من أساتذة تقليديين نقليين في مواجهة أقلية من أساتذة محدثين عقليين، وفي مستواها الثقافي العام بين أكثرية من مثقفي التقليد ودعاة الدولة الدينية وأقلية مقابلة من طوائف العقلانيين من دعاة الدولة المدنية. وذلك وضع يقول لنا ان الإرهاب الذي ينتج عن التعصب ليس من الضروري أن يكون نابعاً من الدولة مباشرة، فالمؤسسات الموازية للدولة، ومجموعات المثقفين التقليديين، وطوائف دعاة الدولة الدينية من المعتدلين والمتطرفين الذين وصلت بينهم أطروحات نصر أبي زيد في متصل واحد لا ينفصم، هم القوة الفاعلة للإرهاب الفكري الصادر عن التعصب في هذه الحالة.

لكن هذه القوة وإن تميزت عن أجهزة الدولة التي أظهرت حيادها النسبي تظل غير منفصلة عن هذه الأجهزة، وذلك في بنية التراتب القسري التي تعم الجميع، وفي التسليم الكامن بمبادىء الوحدة التي لا تقبل التنوع، والاجماع الذي لا يقبل الاختلاف، والنظر إلى المختلف والمغاير بوصفه النقيض والمعادي بالضرورة. هذه المبادىء الكامنة تترجع ما بين البنية التي تنطوي عليها الأجهزة القمعية للدولة التسلطية التي وصلت إلى ذروتها في الفترة الناصرية ـ الساداتية والبنية التي تنطوي عليها المجموعات المتضامنة من دعاة الدولة التسلطية المدنية أو المعادية من دعاة الدولة الدينية القائمة على التعصب.

ولأن الاستبداد معد كالتعصب سواء بسواء، ولأنه قابل لإعادة انتاجه، ممن يعتقدون إعتقاداً جازماً نقلياً في سلامة الأطروحات المحركة له، فإن المجموعات الموازية لسلطة الدولة والمتميزة عنها والمعادية لتنظيماتها المدنية على السواء أعادت إنتاج الاستبداد الذي وقع عليها سياسياً، وذلك بالقدر الذي أعادت به إنتاج الحالة المعرفية للتعصب التي توارثت آلياتها من أبنية النقل والتقليد في تراثنا الذي يظل حاضراً في حياتنا بأكثر من معنى ومستوى، وتجلى ذلك كله في الممارسة القمعية التي ووجهت بها أفكار نصر أبي زيد بوصفها أفكاراً مغايرة مختلفة، تتهدد بالخطر أبنية عقلية تنفر من الاختلاف وترفض المغايرة، وتتأول رفضها لكليهما بنوع من التخييل الذي يقرن السلامة الإيمانية على المستوى الديني بمن يسير في ركابها، اتباعاً ونقلاً وتقليداً، مشابهة وتكراراً، إجماعاً واتحاداً. وفي مقابل ذلك، تضع في حمأة الكفر، تخييلاً، المغاير لها والمختلف عنها في الرأي لا الاعتقاد.

هكذا انفتحت أبواب التكفير على نصر أبي زيد الباحث كما تتفتح أبواب الجحيم. وانطلقت الاتهامات التي أخرجت الرجل من الإسلام كأنها حمر مستنفرة. وتوالت الدعاوى دون بينة، وتكررت الأحكام دون دليل. وذلك في متوالية نقلية اتباعية تعيد إنتاج نفسها إلى ما لا نهاية دون إضافة. وسوف تستمر على هذا النحو ما ظلت الحالة المعرفية التي تنطوي على التعصب فاعلة في الموقف ومحركة للعلاقات التي تتحكم في عناصر بنيته التي تجسد معنى الاستبداد وحضوره من داخلها.

ويبدو أننا لن نفارق هذه الحالة المعرفية التي ينطوي عليها التعصب بمستوياته العامة والخاصة إلا إذا قطعنا الحبل السري الذي يصل بين التعصب المعرفي والاستبداد السياسي، وكشفنا عن الآليات التي يقوم عليها التعصب، معرفياً، وفضحنا الأصول المتحجرة التي تستند إليها كلٌ من الحالة المعرفية للتعصب والممارسة السياسية للإستبداد في الجوانب النقلية التقليدية الاتباعية من تراثنا الذي نحمله تحت جلدة وعينا في حياتنا المعاصرة.

النقيض الجذري لمبدأ التعصب الذي تقوم عليه الدولة الدينية هو مبدأ «التسامح» الذي يرتبط بإحدى القيم الأساسية في الدولة المدنية الحديثة. وكلمة «التسامح» ليست جديدة تماماً في هذا السياق، فهي قديمة نسبياً، وترتبط بترجمة كلمة Toleration أو Tolerance اللتين تدلان على السياسة التي يتجمل بها المرء في التعامل مع كل ما لا يوافق عليه، ويصبر عليه، ويجادل فيه بالتي هي أحسن، ويتقبل حضوره بوصفه حقاً من حقوق المخالفة، ولازمة من لوازم الحرية التي يتقوم بها معنى «المواطنة» في الدولة المدنية الحديثة. ولحسن الحظ فإن الجذر اللغوي للترجمة العربية «سمح» يؤكد الدلالة الأصلية، ويرتبط بمعاني العطاء والرحابة والقبول والصفح ولين الجانب والتساهل، ومن ثم يؤكد حق المغايرة، وتدور دلالته حول تقبل وجود الآخر المخالف، ومن ثم مجادلته بالتي هي أحسن والانطلاق من أنه ليس أدنى أو أقل لأنه «آخر» أو «مختلف».

والواقع أن تقبل هذه الدلالة للتسامح وإعمالها بوصفها قاعدة من قواعد السلوك إنما هو مبدأ يستند إلى أصلين أساسيين لا بد من الإشارة إليهما في فهم دلالة «التسامح». الأول: معرفي، يرتبط بالتسليم بنسبية المعرفة، والتسليم بأنه ما من أحد يحتكرها أو يمتلكها كاملة، أو يستطيع القول الفصل فيها. وانطلاقاً من هذا التسليم يصبح حق الاختلاف بين الناس مقبولاً، بوصفه لازمة منطقية ترتكز على تعدد المداخل إلى المعرفة، واختلاف أدواتها ووسائلها التي تتباين بتباين أوجه الحقيقة التي لا يحتكرها أحد، ولا يعرفها طرف إلا في حدودها النسبية القابلة للتغير والنماء والتطور.

وإذ تعني نسبية المعرفة الصفات البشرية الملازمة للبشر الذين ينتجونها حتى

في دائرة المعرفة بالنصوص الدينية التي لا توجد مستقلة عن عقول البشر الذين يتلقونها فهماً وتفسيراً وتأويلاً، فإن هذه النسبية تقرن المعرفة باحترام العقل الذي لا يعرف لنفسه حداً أو حقيقة نهائية في اكتشاف العالم، واحترام العلم الذي لا يكف عن التقدم واكتشاف سبل السيطرة على الطبيعة، ومن ثم تأكيد نسبية المعرفة العقلية في الوقت نفسه.

هذا الأساس المعرفي لا ينفصل عن الأساس السياسي الاجتماعي الذي يتقوم به معنى الحرية في الدولة المدنية الحديثة، حيث يؤكد هذا المعنى أن المواطنة تعاقد يقوم على احترام حرية الفرد في ممارسة حقوقه الطبيعية والمدنية، في كل مستوياتها الاعتقادية والفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية. ولا شك أن هذا الاحترام يبدأ بحق المخالفة، ومن ثم تأكيد مبدأ «التسامح» في علاقة الفرد بفكر غيره، أو علاقة الدولة بفكر الفرد، وقبل ذلك كله علاقة المؤسسات الدينية بالفرد. وإذا لم يكن للمخالفة معنى في غيبة «التسامح» فلا معنى لهذا المبدأ أو ذاك في غيبة معنى المواطنة الذي تكفله حقوق الفرد في الدولة.

لقد اكتسبت هذه الحقوق دلالاتها المتميزة في عصر التنوير، واقترنت بالدعوة إلى الممارسة الديمقراطية لحرية الفكر، على النحو الذي لا يسمح لطرف بالحجر على طرف آخر في فكره ويحرر الأفراد أنفسهم من سلطة «المؤسسة الدينية» أو «المجموعة الدينية» التي تحتكر تفسير الحقيقة الدينية وتتناولها بما يخدم مصالحها أو تحالفاتها البشرية، وتمارس سياسة توزيع صكوك الغفران أو لعنات الحرمان على من تراه قريباً من تفسيراتها المؤولة أو بعيداً عنها.

والحقيقة أن مبدأ «التسامح» حتى في هذه الدائرة لا يناقض الدين في ذاته، على الأقل في تأويلاته العقلانية، وإنما يناقض قمع المؤسسة البشرية التي تستغله في فرض سطوتها. يضاف إلى ذلك أن التسامح الذي ينطلق من التسليم بنسبية المعرفة لا بد أن ينطلق، في الوقت نفسه، من التسليم بالنسبية البشرية نفسها، فلو كان البشر كاملين هذا الكمال المطلق لما أصبح التسامح ضرورياً أو ممكناً، فيما يقول فلاسفة التنوير ونقله عنهم تلامذتهم العرب المحدثون.

لقد انبثق مبدأ «التسامح»، أساساً، من عصر التنوير في القرن الثامن عشر، وتكاملت صياغته الفلسفية على أيدي فلاسفة التنوير الكبار، أمثال جون لوك

(١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) وفولتير (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨) وبيركلي (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣) وكونديباك (١٧١٥ ـ ١٧٨٠) وغيرهم، أي أنه مبدأ يرتبط بعصر الثورة الفرنسية، وبداية الانتفاضات الكبرى، والتمرد على السلطة التقليدية في مسائل الدين والسياسة، وتسليط الإنارة على ظلمات الجهالة، وإضاءة معنى الحرية، وانفتاح مدى النظر إلى العالم واستبدال العقل بالسحر والخرافة، وتنوير الحقيقة بالملاحظة المتكررة والعقل، وصياغة مفهوم التقدم الذي غدا معياراً يستنير به الحكم على الفعل الإنساني.

وكما آمن العديد من فلاسفة الاستنارة بالمدى الذي يمكن أن يصل إليه تحقيق هذا المبدأ، وممارسته، كتبوا عنه وأصّلوه ودافعوا عنه. وأشهر هؤلاء جون لوك الذي كتب أكثر من «رسالة بخصوص التسامح» «Letter concerning toleration» أحكم فيها صياغة الأفكار التي أصبحت شائعة فيما بعد.

ولقد كتب جون لوك الرسالة الأولى وطبعها باللاتينية لأول مرة، خلال السنوات التي قضاها في هولندا هارباً من الحكم الاستبدادي في انجلترا، ثم ظهرت الرسالة بالانجليزية في السنة التي عاد فيها لوك إلى وطنه عام ١٦٨٩. وأدخلته الرسالة بدورها، في سلسلة من الرسائل المتبادلة والمناظرات التي استمرت سنوات طويلة مع الأسقف ستيلينجفليت Stillingfleet أسقف وورشستر. وتوفي جون لوك وهو يكتب الرسالة الرابعة في ٢٨ أكتوبر ١٧٠٤، وطبع الجزء الذي أنجزه منها بعد موته عام ١٧٠٦ بينما طبعت الرسالة الثانية والثالثة في حياته عام ١٦٩٠، بعد عام واحد من ظهور الطبعة الانجليزية للرسالة الأولى. ومن المؤكد أن الإلحاح على مبدأ «التسامح» لا ينفصل عن الصراع الذي خاضه جون لوك ضد تسلطية الحكم المطلق (الأوتوقراطي) من ناحية، وتسلطية التعصب التي مارستها الكنيسة من ناحية ثانية، وذلك بالمعنى الذي يجعل من رسائل «التسامح» التي كتبها جون لوك جانباً لا ينفصل من دراسته المهمة بعنوان «مقالتان في الحكم المدني» التي ترجمها ماجد فخري إلى اللغة العربية ونشرتها اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية (المنبثقة عن «اليونسكو») في بيروت عام ١٩٥٩.

لقد كان اهتمام جون لوك بالتسامح الديني في المحل الأول، ومواجهة القيود التي تفرضها الكنيسة على التفكير، أو التبرير الديني للحكم بدعوى الحق الإلهي،

ولكن هذا الاهتمام كان جانباً لا ينفصل من تفكير الإستنارة العام عند لوك، وقسماً من إيمانه بأن المجتمع المدني لا يتقدم إلا على أسس الحرية والعقلانية. وكان هذا الاهتمام مرتبطاً ـ في الوقت نفسه ـ بمحاربة هذا الفيلسوف «نظرية الحق المقدس» وتبريره وجود الحكومة المقيدة وما يرتبط بها من مبادىء الليبرالية الحديثة بوجه عام.

ولذلك انطوت رسائله عن «التسامح» على دفاع قوي عن المبادىء الليبرالية التي تؤصل التسامح تؤسسه وتحميه في آن. وكانت البداية هي تأكيد أن ليس من حق أي حاكم أن «يحكم» استناداً إلى حقيقة دينية، فليس في قدرة الدولة أن تتبين حقيقة المعتقدات، وليس من وظيفتها إنقاذ أرواح الناس بل حماية مصالحهم. إن الدولة لا توجد إلا لحماية مواطنيها وصيانة حقوقهم، فهذا هو أساس التعاقد الذي تقوم عليه، وهو الأساس نفسه الذي لا يسمح لها باستخدام القوة إلا لصيانة هذه الحقوق وحمايتها من كل محاولات الاعتداء عليها، ومنها ممارسة الحق الطبيعي للحرية الذي يلزم عنه مبدأ التسامح. وإذا كان التعاقد مع الدولة يتضمن صيانة حرية أفرادها على مستوى التعامل معها، في إطار مفهوم الدولة المدنية التي تقوم على الفصل بين القوى وإطار المجتمع المدني الذي يقوم على التسامح، فإن هذا التعاقد، مرة أخرى يؤكد الحرية نفسها على مستوى التعامل مع الكنيسة أو السلطة الدينية أو حتى التعامل بين الأفراد، حين يتعلق الأمر باختلاف العقيدة.

وقد انتشرت أفكار لوك بعده، ووجدت ما يؤكدها عند فلاسفة التنوير الفرنسيين، ولكنها انتقلت من المجال الديني إلى المجال الأخلاقي الاجتماعي مع كتابات الفيلسوف الانجليزي جون ستيوارت ميل John Stuart Mill (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣) في سياق من سياقاتها، خصوصاً ما طرحته هذه الكتابات عن قضية العلاقة بين القانون والأخلاق، وما ينبغي أن تقترن به هذه العلاقة من أبعاد متميزة لممارسة مبدأ التسامح على المستوى الاجتماعي.

ومهما يكن من أمر، فإنه إذا كان مبدأ التسامح قد انبثق من هذا الأصل التنويري، واكتملت صياغته الفلسفية على أيدي التنويريين الكبار، منذ أواخر القرن السابع عشر، فإن هذا المبدأ يظل يخايل كل من يتحدثون عن الدولة المدنية أو المجتمع المدني الذي يصون الحقوق الطبيعية لأفراده، وعلى رأسها الحرية،

والذي يؤكد قيم العقلانية والمعرفة العلمية، ويؤسس لتقدمه الإبداعي في كل المجالات على أساس من حق أفراده في الاختلاف. ولذلك أصبحت الاجتهادات الحديثة، بوجه عام، تميل إلى توسيع آفاق التسامح لا لتشمل كل ما هو مخالف روحياً أو أخلاقياً فحسب، بل كل ما هو مخالف سياسياً واجتماعياً في آن.

ولعل فرح أنطون أول من أفاض في تراثنا الفكري الحديث في بسط هذا المبدأ بوصفه أساس المدنية الحديثة من ناحية، وبوصفه القاعدة التي ينطلق منها الفصل بين السلطتين الدينية والمدنية، ذلك الفصل الذي ينظر إليه فرح أنطون بوصفه آلة مبدأ التسامح ووسيلته معاً.

وكان ذلك حين دخل فرح أنطون في مناظرة مع محمد عبده مفتي الديار المصرية حول ما كتبه الأول عن ابن رشد في مجلة «الجامعة» في مطلع هذا القرن، وهي مناظرة أفضت إلى ضرورة تحديد معنى الدولة المدنية وعلاقتها بمبدأ التسامح. وبقدر ما كان فرح أنطون يؤكد مبدأ التسامح، في هذه المناظرة التي تعددت أطرافها، كان محمد رشيد رضا يؤكد مبدأ التعصب الذي تصور أنه خير وقاية من شرور الدولة المدنية.

وفي مجال الرد على ذلك، يتوقف فرح أنطون طويلاً عند مبدأ التسامح الذي كان يطلق عليه «التساهل». ويبدأ فرح أنطون بمحاولة تعريفه. ويقول إن هذه الكلمة دخيلة في اللغة العصرية الجديدة وإننا نعرف معناها باصطلاح الفلاسفة الذين يشير التساهل عندهم إلى أن الإنسان لا يجب أن يدين أخاه الإنسان على أساس من المعتقد الديني لأن الدين علاقة خصوصية بين الخالق والمخلوق. وإذا كان الله يشرق بشمسه على الأشرار والأخيار فيجب على الإنسان أن يتشبه به ولا يضيّق على غيره لكون اعتقاده مخالفاً لمعتقده. فليس على الإنسان أن يهتم بدين أخيه الإنسان أياً كان، لأن هذا لا يعنيه. والإنسان من حيث هو إنسان فحسب، بقطع النظر عن دينه ومذهبه، صاحب حق في كل خيرات الأمة ومصالحها ووظائفها الكبرى والصغرى حتى رئاسة الأمة نفسها. وهذا الحق لا يكون من يوم أن يدين الإنسان بهذا الدين أو بذاك بل من يوم أن يولد، ذلك لأن هذا الحق من الحقوق الطبيعية. والإنسانية هي الإخاء العام الذي يجب أن يشمل جميع البشر ويقصر دونه كل إخاء.

ولا يمكن للتساهل أو التسامح، بهذا المعنى، أن يوجد إلا في دولة مدنية، ولا يمكن أن يكتمل هذا المعنى أو يتحقق إلا بالفصل بين السلطتين المدنية والدينية. ويتصل بهذا التحديد لمعنى (التساهل) التسامح على وجه الخصوص ثلاثة أفكار ملازمة يؤكدها فرح أنطون. أولها أن السلطة الدينية (البشرية) بحكم طبيعتها لا تقدر على هذا (التساهل) التسامح، ذلك لأن غرضها مناقض لغرضه على خط مستقيم، فتنبني على التعصب. ومن ثم تعتقد اعتقاداً جازماً أن الحقيقة في يدها وحدها، وأن قواعدها وتعاليمها هي الحق الأبدي الذي لا يداخله أقل شك وما عداه كفر وضلال. وذلك وضع يترتب عليه أن القائم على أمر هذه السلطة الدينية لا يكون أمامه إلا أن يضغط على غير قومه ليدخلهم في معتقده ترغيباً أو ترهيباً، أو أن ينظر إلى من هو خارج دائرة معتقده نظرة أقل من نظراته إلى من في داخل هذه الدائرة. وعلى ذلك تتآلف في بناء الأمة فئات يفصل بينها التمييز، منها عزيزة ومنها ذليلة، فيسقط الحق الإنساني الذي تقوم عليه الدولة المدنية والمجتمع المدني على السواء.

ويؤكد فرح أنطون الفكرة الثانية الملازمة للفكرة السابقة بقوله إن الحرية بوصفها حقاً طبيعياً للإنسان في أن يعتقد ما يشاء، يترتب عليها حق آخر هو حق الإنسان في أن لا يعتقد ما يشاء، والسلطة الدينية التي تنبني على التعصب لا يمكن أن تقبل ذلك إلا إذا قدمت الشرع المدني.

أما الفكرة الثالثة والأخيرة التي يضيفها فرح أنطون فترتبط بتقدم الفكر وأثره في تكييف المعرفة والتقدم إلى آفاق باهرة. وهي آفاق لا يمكن أن تتحقق إلا بالتسامح (التساهل) ابتداء، وذلك بالمعنى الذي يجعل التسامح سبيلاً إلى انسانية المجتمع المدني وتقدمه الذي لا ينقطع على السواء. ولذلك لا تزدهر العلوم ولا تتقدم إبداعات المجتمعات إلا إذا كانت منطوية على معنى التسامح ودلالته.

هذه الأفكار الأساسية التي بسطها فرح أنطون كانت بذرة سرعان ما تفرعت عنها أفكار أخرى في الثقافة العربية الحديثة، فكانت أساساً لتأصيل مفهوم المجتمع المدني في هذه الثقافة، وتأكيداً للترابط الوثيق بين مستقبل الثقافة العربية وممارسة أبنائها التسامح أو التساهل الذي استهل الحديث عنه فرح أنطون.

ما كتبه فرح أنطون دفاعاً عن التساهل الذي جعله مرادفاً للتسامح (Toleration) كان، بأكثر من معنى، دفاعاً عن حق الاختلاف الذي هو المقدمة الطبيعية لحيوية الاجتهاد وحرية الإبداع على السواء. لقد كان فرح أنطون يحلم بما أطلق عليه اسم «الإنسانية الجديدة» التي لا تعرف التمييز بين البشر على أساس من الأجناس أو المعتقدات أو الثروات والتي يغدو فيها العدل الوجه الآخر للعقل، والتي لا ينفصل فيها معنى التقدم عن الإيمان بالقيمة الحاسمة للعلم في صنع المستقبل. وكان هذا الحلم هو الأساس الفكري الذي انطلق منه فرح أنطون في روايته التي أهملها مؤرخو الرواية العربية إهمالاً فادحاً. أعني رواية «أورشليم الجديدة» وهي رواية عكّرت على معناها الأفكار السائدة في عصر الدولة التسلطية للمشروع القومي، لما تنطوي عليه الرواية من تأكيد لمعنى الديمقراطية، وحق الاختلاف، وحرية الفكر، وإعلاء دور الفرد الذي لا يشعر بالتناقض بين تقديس حريته الخاصة وسعيه إلى تأكيد أفق الحضور الخاص بالمستقبل العادل لأبناء أمته.

ولقد قُبِرَتْ الرواية في الوقت نفسه بسبب الطغيان القاهر لثقافة النقل والاتّباع التي سادت الوطن العربي، والتي كانت الحكومات العسكرية والتسلطية دعماً لها بأكثر من معنى. ومن ثم لم يكن الوقت مهيئاً لإعادة النظر إلى رواية فرح أنطون التي تهاجم قداسة الإجماع في سبيل التعدد، وتنفي السطوة المطلقة للوحدة في سبيل التنوع، وتنتقل من منظور التشابه الذي يلغي الهوية الفردية إلى مفاهيم الاختلاف التي تؤكد الحضور الفردي في كل الأحوال. وقد شارك في تكثيف الظلام على هذه الرواية وأمثالها شيوع النزعة الجمالية بمعناها الساذج الذي يقرن الجمال بنموذج شكلاني أرسطي مطلق، يجاوز الزمان والمكان، دون أن يربط

القيمة الجمالية بالوظيفة الحيوية التي يقوم بها العمل الإبداعي في محيطه الثقافي. ولقد سادت فكرة «الرواية الفنية» نتيجة هذه النزعة، ورسخت مجموعة من التعاليم (عن بناء الحبكة والشخصية ومشاكلة الواقع) التي أسهمت في تقليص الدائرة الإبداعية للفن الروائي، وأعلت من شأن المحاكايات الواقعية على الموازين الرمزية التي تأخذ شكل التمثيل الكنائي (الأليجوري) ووظائفه.

ورواية «أورشليم الجديدة» من هذا النوع الأخير، فهي رواية من روايات التمثيل التي أبدعتها بلاغة المقموعين التي بدأت من «كليلة ودمنة» وامتدت إلى «أولاد حارتنا» ولم تتوقف عند «الزيني بركات» أو «الحوَّات والقصر» وغيرهما. وكما يحدث في رمزية التمثيل التي ينطوي عليها القص في بلاغة المقموعين فإن رواية فرح أنطون تبدي ظاهراً وتخفي باطناً، وتقول على مستوى الدال ما لا يفهم إلا بتعدد المدلول، وتبرز الممثل به لتنقل منه إلى الممثل عليه. والبؤرة في الفعل الرمزي للرواية كلها مبدأ التسامح الذي أطلق عليه فرح أنطون مصطلح التساهل.

ويبرز هذا المبدأ بطريقة غير مباشرة من وراء الأحداث والشخصيات التي تتحول إلى أقنعة ينطق المؤلف المضمن من خلفها ليوصل رسالة محددة تقول إن التسامح هو الطريق الوحيد للمستقبل في أورشليم الجديدة، وإن أورشليم الجديدة هي الوطن العربي الذي لا بد أن تتآلف فيه الأديان والمعتقدات وتتجاوب على أساس من احترام حق الاختلاف، وإن العدل هو الوجه الآخر للعلم... في صياغة تضاريس العهد الآتي للأمة التي ننتسب إليها، وإن العقل لا النقل هو أساس المعرفة التي تهدف إلى تقدم هذه الأمة، والتسامح مناخ الإبداع الذي هو شرط المستقبل ومفتاح أبوابه المغلقة.

هذه الرسالة ينطقها صوت المؤلف المضمن الكامن وراء قناع الشيخ ميخائيل، وهو يحدث تلميذه الفتي عن الإنسانية الآتية الجديدة، تلك التي تتكشف عنها رؤياه، فيرى الإنسان يسير في البر والبحر والهواء بسرعة الطير، ويرى البشر يتخاطبون من قارة إلى قارة كأنهم في غرفة واحدة، ويرى الحكومات تخجل أمام الله والناس، وكل شبر في الأرض يحرث ويزرع وينبت خيرات لسكان الأرض، والضغائن والأحقاد بين عناصر البشر المختلفة تخمد، والطب يطيل عمر الإنسان

إلى ما بعد المائتين، وكل الأمم المتصارعة والشعوب المتعادية تعيش في سلام كأنها أخوة في عائلة واحدة.

لا أريد أن أناقش رواية فرح أنطون تفصيلاً لكن حسبي القول إن ما انطوت عليه من تأكيد لمبدأ «التسامح» كان البداية التي أثمرت ما بعدها في متصل يبدأ بفلاسفة التنوير الأوروبيين في القرن الثامن عشر، ويرجع القهقرى ليستعين بالتراث العقلاني لفلاسفة الإسلام تأصيلاً، ويصعد إلى كل منجزات القرنين التاسع عشر والعشرين حواراً مع العالم، ولا يكف لحظة عن صياغة مفهوم ذي خصوصية عربية تفاعلاً مع واقع خاص.

والمسافة في المجال الزمني لحركة هذا المتصل بين ما كتبه فرح أنطون في مطلع هذا القرن وما كتبه المثقفون العرب الآن هي المسافة بين ماضي المتصل وحاضره، في معركة واحدة، بدأت ولم تنته مع كل أشكال التفكير المعادية للتسامح والكارهة لمناخ الإبداع في الوقت نفسه.

ومن الطريف أن الهجوم الذي انصب على رواية فرح أنطون في وقتها لم يختلف عن الهجوم الذي لم ينفك على «أولاد حارتنا» وغيرها في وقتنا، خصوصاً ما نحن فيه من أيام تشهد تراجعات كثيرة عن معنى التسامح ودلالته.

لهذا السبب كتب مصطفى سويف عالم النفس الشهير في مصر مدافعاً عن معنى التسامح مرة أخرى، في مطلع العام الماضي مكرراً، دون أن يدري، بعض أطروحات فرح أنطون الذي يشترك معه في جذرية الإيمان بأن التسامح هو الشرط الأول لانطلاق عملية الإبداع. وإذا كان فرح أنطون بدأ من فلاسفة الاستنارة في القرن الثامن عشر فإن مصطفى سويف يبدأ من انجازات علم النفس الاجتماعي وبحوث الشخصية التي ازدهرت منذ أواسط الخمسينيات في الولايات المتحدة وأوروبا. وإذ يحدثنا مصطفى سويف عن الشروط الاجتماعية للإبداع فإنه يؤكد أهمية «التسامح» ويصله بطبيعة السلوك الذي يقوم أساساً على التقبل الإيجابي للاختلاف، أي أن أتقبل حقيقة أن «الآخر» يختلف عني في الرأي وفي الاتجاه، وأن أشكِّل سلوكي آخذاً في الاعتبار هذه الحقيقة التي لا بد أن تقترن بحقيقة أخرى مؤداها ضرورة الحفاظ على التعاون مع هذا الآخر، لأن كلينا مضطر إلى العيش المشترك في حقل اجتماعي واحد، وإذا كان إدراك هذه الحقيقة مولداً لما يصطلح

عليه باسم «السلوك الاجتماعي التكاملي» فإن غيابها يفضي إلى نقيض هذا السلوك، أي السلوك التسلطي القمعي الذي يهدف إلى محو ما يميز الآخر، أو إلغاء ما يجعله متفرداً، ومن ثم تحويل هذا «الآخر» أو حتى «الأنا» إلى صورة مكررة من كل من يقوم بفعل التسلط القمعي على «الأنا» أو «الآخر» على السواء.

إن التسامح ـ في هذا المجال ـ هو الشرط الأول بين الشروط الاجتماعية للإبداع، فيما يؤكد مصطفى سويف، الذي يرى ـ بحق ـ أن أي شائبة تصيب مناخ التسامح لا تلبث آثارها أن تصيب المواطنين عامة والمبدعين خاصة بنوبات من الشعور بالتهدد قد تكون قاضية على الدوافع الإبداعية والسلامة النفسية. وتلك نتيجة تؤدي إلى تقلص الطاقة الدافعية الملازمة للإبداع وموتها شيئاً فشيئاً. ولعل حساب الاحتمالات أن ينبئنا بأن حجم الإصابات التي تحيق بالبراعم، في هذه الحالة، يفوق كثيراً حجم ما يصيب الأزهار والثمار.

وإذا تحولنا من قاموس علم النفس الاجتماعي إلى قاموس السياسة وجدنا أن مفهوم التسامح يتحول علماً وعملاً إلى مفوم الديمقراطية، فيما يذهب مصطفى سويف الذي يحلل مفهوم الديمقراطية على محورين، أولهما محور علاقة الحاكم بالمحكوم، أو السلطة بالمواطن. والثاني محور علاقة المواطن بغيره من المواطنين. المحور الأول تحكمه علاقات تدور حول مفهم «الحرية في مقابل القهر» بينما المحور الثاني تحكمه علاقات تدور حول مفهوم «التراضي في مقابل التناحر».

وإذا كان المحور الأول يشير إلى علاقة الدولة بالمواطنين وما ينبغي أن توفره لهم من ضمانات وشروط اجتماعية واقتصادية تكفل لهم حرية الإبداع، وتيسير لهم أدواته، فإن الشرط السياسي يحقق كمال هذه العلاقة التي ينبغي أن تقوم على «تسامح» الدولة مع مواطنيها، ومن ثم تقبلها لاختلافهم معها واحترامها لاجتهاداتهم المغايرة لاجتهاداتها، وتقبلها لمبدأ تداول السلطة الذي هو لازمة سياسية من لوازم تسامح الدولة مع مواطنيها.

وإذا كان المحور الثاني يجاوز العلاقة السياسية التي تصل بين الدولة والمواطن إلى العلاقة الاجتماعية الثقافية التي تصل بين المواطن والمواطن، فإن هذه العلاقة الثانية غير منفصلة عن الأولى، بل هي صدى لها ومرآة عاكسة

لأحوالها، والعكس صحيح بالقدر نفسه. لكن البؤرة في هذا المحور بؤرة ثقافية بالدرجة الأولى، حتى في اتصالها بالبؤرة السياسية للمحور الأول، ومن ثم فهي بؤرة ترتبط بالميراث الروحي والفكري الذي يصل بين الأفراد والقيم السلوكية التي ينطلقون منها. ولا شك أن غلبة تراث النقل على تراث العقل من ناحية، وغلبة النفور من الأسئلة المفتوحة والتغيير الذي ينطوي على مغامرة من ناحية ثانية، علامة من علامات الثقافة التي تعمل على تثبيط دوافع الإبداع، من حيث ما تؤكده هذه الثقافة من كراهية للمغاير والمختلف والسؤال المفتوح، ومن حيث ما تدعمه من تعصب للمتشابه والمتكرر والمتحد والثابت والمُجْمَع عليه. هذه الثقافة تعادي الإبداع بالضرورة لأنها لا تنطوي على شرطه الأساسي وهو التسامح، ومن ثم فإنها لا تشيع التراضي في المستويات الاجتماعية للاختلاف الواقع بين الأفراد، بل تنقل هذا الاختلاف من مبدأ التراضي الذي تتقبل به الذات اختلاف الآخر عنها، بوصفه ظاهرة طبيعية، إلى مبدأ التناحر الذي يجعل الاختلاف، مجرد الاختلاف، مظهراً من مظاهر العداوة أو علامة من علامات الاسترابة.

وسواء كنا نتحدث عن هذا المحور أو ذاك، فإن علاقة السلطة بالمواطن في الدولة لا تختلف عن علاقة الفرد بالآخر في المجتمع في التحليل النهائي، بمعنى أنها علاقة لا يمكن أن تؤدي إلى ازدهار الطاقة الخلاقة للإبداع إلا إذا كان مبدؤها الفاعل هو التسامح الذي لا بد أن يحكم كل المستويات الممكنة للعلاقات الفردية أو الجماعية. وسواء كنا نتحدث، مع مصطفى سويف، عن الحرية في مقابل القهر أو التراضي في مقابل التناحر فإننا نتحدث عن حرية الإبداع الذي يعني، جذرياً، الخروج عن السائد، والبحث عن حلول بديلة، والذي يبدأ دائماً بأن يتمسك أصحابه المبدعون بوجهات نظرهم المخالفة للجماعة، وأن يحاولوا تحقيق ذواتهم المبنية على هذه المخالفة. هكذا كانت بدايات المبدعين جميعاً. كوبر نيكوس في النصف الثاني من القرن السادس عشر. كبلر في القرن السابع عشر. جاليليو في بداية القرن السابع عشر. هارفي. وغيرهم. ولا شك أن جميع قصص الإبداع متكررة في عناصرها الأساسية: حساسية مرهفة لإدراك ما ينطوي عليه الرأي أو الاعتقاد أو المنظور الشائع من ثغرات تجعله غير مقنع. تمسك من المبدع بمقتضى حساسيته بوجهة نظره المخالفة للشائع. يمضي المبدع في طريق إبداعه إلى أن يثبت صحة شكوكه ويبلورها في وجهة نظر محددة. حدث هذا في تاريخ تقدم

العلوم جميعاً، الفلك والطبيعة والبيولوجيا والعلوم النفسية والاجتماعية، كما حدث في تاريخ الفنون والآداب وتاريخ التكنولوجيا أو تاريخ الاختراعات. إن جميع قصص الإبداع تبدأ بالاختلاف، وتكتمل بالتسامح الذي لا بد أن يقابل هذا الاختلاف، أو التعصب الذي يرفض الاختلاف والذي لا تكف الطاقة المبدعة عن مواجهته بما تنطوي عليه من مرونة وأصالة وطلاقة ومثابرة. وتلك نتيجة تؤكد أنه إذا كان الإبداع ضرورة اجتماعية لا غنى للمجتمع عنها، خاصة في هذا العصر الذي نعيشه، عصر نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين الذي سنراه بعد سنوات قليلة، فلا بد من العمل على خلق الشروط الاجتماعية اللازمة لتوفير الحد الأدنى لهذه الضرورة في حياتنا.

مؤكد أن صياغة أفكار مصطفى سويف تختلف عن صياغة أفكار فرح أنطون فبينهما ما يقرب من قرن. ولكن ما يصل بين المفكرين عميق في دلالته وإيحائه. وإذا نظرنا إليهما في سياق المشكلات التي يعانيها مشروع النهضة العربية، أو سياق الأسئلة التي يطرحها الفكر العربي الحديث، وجدنا أن مشكلات النهضة التي نواجهها لم يتم حلها جذرياً بعد، وأن الأسئلة الأساسية لا زالت مطروحة تبحث عن إجابة حاسمة يقبلها الواقع. أما الدلالة الموجعة في مغزاها فهي أن الغاية التي سعى إليها فرح أنطون عندما تحدث عن «التساهل» هي نفسها الغاية التي يسعى إليها مصطفى سويف وهو يدعو إلى «التسامح» بعد تسعين عاماً. إنها الغاية التي لم يستطع مشروع النهضة العربية أن يحققها في اكتمالها الذي يجعل من ممارسة الحرية الوجه الآخر من ممارسة التسامح بوصفهما شرطاً للإبداع ومناخاً له في آن.

كنت أقرأ كتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم». لا أذكر عدد المرات التي رجعت فيها إلى هذا الكتاب، ولكن لفت نظري هذه المرة الفقرة الختامية من الكتاب، حيث يلخص علي عبد الرازق النتائج التي توصل إليها. وهي أن «الخلافة» ليست في شيء من الخطط الدينية ولا القضاء أو غيره من وظائف الحكم ومراكز الدولة، كلها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها لأنه (أي الدين) لم يقرها ولم يذكرها، ولا أمر بها، ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا، لنرجع فيها إلى «أحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة» شأنها في ذلك شأن تدبير الجيوش الإسلامية، وعمارة المدن والثغور، ونظام الدواوين لا شأن للدين بها، «وإنما يرجع الأمر فيها إلى العقل والتجريب».

لقد استوقفتني الجملة الأخيرة طويلاً، خصوصاً ما ورد فيها عن «العقل والتجريب» لا لأن دلالة الجملة تكمل أطروحة علي عبد الرازق عن «الحكم المدني» الذي تأثر فيها بأفكار الفيلسوف الانجليزي جون لوك، ولا لأنها تكشف عن إيمان صاحبها بالدور الذي يقوم به العقل في تأويل تراثه ليخرج من دائرة الاتّباع والتقليد، ولا لأنها تبين عن نزعته الإنسانية التي تقيس الشاهد على الغائب، من الزاوية التي تربط أحكام العقل بتجارب الأمم فكل ذلك معروف، أدركه بعض من قرأوا كتاب علي عبد الرازق، ووضعوه في سياقه من انجاز النخبة الليبرالية التي آمنت بالتنوير.

ما لفت نظري في الجملة هو ما ينطوي عليه مفهوم «الحكم المدني» من إيمان بالتجريب، من حيث هو مسعى للعقل في تأسيس قواعد التمدين بوجه عام وعلاقات المجتمع المدني بوجه خاص، فالتجريب ـ في الجملة ـ يرتبط بالخروج على الإطار السائد المتعارف عليه من قبـل، والذي يسلم به الجميع اتباعاً وتقليداً،

والبحث عن صيغ جديدة، تجيب عن أسئلة قديمة وتطرح أسئلة جديدة في الوقت نفسه. ولا يفارق التجريب معنى الخروج على الإجماع، في هذا السياق، ومعنى البدعة التي لا تجعل من شيوع الفكرة سبيلاً إلى قبولها، أو تصدّق تصديقاً نقلياً ما يقوله «عامة العلماء وعامة المسلمين، بل تبدأ بالشك بوصفه سبيلاً إلى اليقين، وتؤسس للمعرفة بوصفها فعلاً تجريبياً ينطوي على مغامرة العقل الذي لا يكف عن اختبار كل ما سبقه وامتحانه، والذي لا يتوقف عن تقديم إجابات جديدة عن أسئلة قديمة، ولا يتردد في طرح أسئلة جديدة على اجابات الأسئلة القديمة، فهو عقل لا يركن إلى السكون، ولا يذعن إلى ما يحبس رغبته المتقدمة في أن يصوغ للناس أملاً في حياة يصنعونها على مرأى من أعينهم ابتداعاً لا اتّباعاً.

والتجريب قرين العقل في هذا السياق، من حيث دلالتهما على الأساس الفكري الذي ينهض عليه المجتمع المدني، ونوع المعرفة التي يؤصلها ويشيعها بين أفراده. وإذا كان التجريب يعني الخروج الدائم على كل قاعدة تمنع العقل من أن يجاوز نفسه بنفسه، ليؤسس تجدده وقدرته على الكشف الدائم، ومن ثم حريته وقدرته على اختيار موضوع معرفته وفعله على السواء، فإن العقل نقيض النقل، وتوتره في صياغة السؤال الذي يتجدد به يؤكد تناقضه مع كل تقليد ينطوي على الإذعان إلى المعرفة النقلية. وإذا كان الإذعان إلى هذه المعرفة الجاهزة وتصديق المتوارث منها، هو الوجه المعرفي للتقليد، فإن هذه المعرفة النقلية، بدورها هي الوجه الآخر للمارسة السياسية الاجتماعية في المجتمعات التي تصادر حق الاختلاف، وتؤمن بالاتباع لا المشاركة. إن التصديق قرين التسليم في هذه المجتمعات. والتقليد هو الوجه الآخر لضرورة الطاعة. والحقائق ذات البعد الواحد التي يقرها أولو الأمر ويحتكرون معرفتها وتأويلها حقائق مطلقة لا تتعدد أوجهها أو تتسم بالنسبية، فالتعدد بدعة والنسبية ضلالة. والحكم المطلق في السياسة قرين الوجه الواحد للمعرفة في هذه المجتمعات. والوجه الواحد للمعرفة، بدوره، قرين حتمية الإجماع بمعانيه السياسية والاجتماعية، ونقيض لحق الاختلاف أو مبدأ التعدد أو حتى التسليم بالمغايرة.

وأتصور أن الشيخ علي عبد الرازق عندما أكّد ضرورة «العقل والتجريب» في كتابه، ووصل هذه الضرورة بحتمية تطوير الفكر السياسي للمسلمين في الإفادة من

تغير «تجارب الأمم وقواعد السياسة» كان يؤكد الأساس المعرفي الذي لا يمكن للمجتمع المدني أن يتأسس دونه، كما كان يؤكد ما ينطوي عليه هذا الأساس المعرفي من مبدأ حق الاختلاف الذي هو أساس الممارسة الاجتماعية والسياسية في المجتمع المدني أو الدولة المدنية على السواء.

وإذا كان حق الاختلاف يعني حق المواطن في أن يختار لنفسه وبنفسه ما يراه بإرادته الحرة، داخل مجتمع يؤصل مبدأ الحرية ويؤكدها في أنظمته السياسية والاجتماعية والفكرية، فإن التجريب قرين هذا الحق، ولازمته الأولى، وحضوره أو عدم حضوره، وتشجيعه أو قمعه، علامة من علامات حضور المجتمع المدني وتحقق الدولة المدنية.

هذا المنظور يجعل «التجريب» لازمة من لوازم الممارسة السياسية والاجتماعية والمعرفية للأفراد في الدولة المدنية، تأكيداً لمبدأ حق الاختلاف الذي ينبني عليه العقد الاجتماعي الذي يربط الأفراد بالدولة التي تنبني، بدورها على مبدأ تداول السلطة. ولا يرى الشيخ علي عبد الرازق تناقضاً بين الإسلام وهذين المبدأين اللذين يترتب ثانيهما على أولهما، فتداول السلطة يقوم على إقرار حق الاختلاف ابتداء. والتسليم بمبدأ حق الاختلاف لا يمنح أي فرد أو طائفة أو جماعة، في الدولة المدنية، أولوية مطلقة في المعرفة بكل أوجهها وأشكالها. ومن ثم فإنه ينفي كل النفي إضفاء القداسة على أي شخص أو رأي، ويناقض كل المناقضة الاجماع على هذا الشخص أو ذاك الرأي. والتجريب بدوره، يعني ضمن ما يعني، قرار المغايرة بالخروج على المعروف والمعتاد.

هذا التجريب نفسه، مقروناً بأهمية إعمال العقل، كان سلاح الشيخ علي عبد الرازق في الدفاع عن مفاهيم الدولة المدنية التي تبنتها النخبة الثقافية التي انتمى إليها في حزب الأمة أولاً ثم حزب الأحرار الدستوريين من خصوم الأوتوقراطية والثيوقراطية، وذلك في عدائهم للحكم الفردي المطلق ودعوتهم إلى الديمقراطية السياسية والحرية الفكرية، وفي عدائهم للحكم الديني الذي يقوم على كهنوت، تحتكر معه مجموعة من البشر تأويل المعرفة الدينية، وتقوم بتوظيف هذا التأويل لفرض مصالحها على غيرها، من خلال التخييل بقداسة التقليد لها والاجماع الذي لا يختلف على تأويلها.

لقد شعر الشيخ أن عليه أن يشهر سلاح «العقل والتجريب» دفاعاً عن الدولة المدنية التي آمن بها، ولكي يؤكد في الوقت نفسه، حضورها الذي اكتسب دلالة أقوى بدستور ١٩٢٣، فيواجه بذلك المخاطر التي هددت هذا الدستور، والتي تصاعدت مع تزايد مثالب الحكم المطلق للملك فؤاد، هذا الحكم الذي سعى إلى أن يتقنع بقناع ثيوقراطية تضيف إلى الاستبداد الذي انطوت عليه أوتوقراطيته وتبرره، عملاً بالمبدأ التراثي القائل: الملك بالدين يقوى. وكان ذلك في أعقاب سقوط الخلافة العثمانية وإعلان مصطفى كمال أتاتورك الجمهورية التركية، وجعل أنقرة عاصمة لها ـ بوصفها بديلاً للأستانة ـ عام ١٩٢٣. وقد أدى ذلك إلى تطلع مجموعة من حكام العالم العربي والإسلامي إلى كرسي الخلافة، والإفادة من الهالة الدينية المحيطة بفكرة الخلافة نفسها في دعم الحكم المطلق. وقيل، وقتئذ إن الإنجليز يؤيدون إقامة الخلافة الإسلامية في مصر، وإن بعض الأقطار الإسلامية التابعة لهم تتطلع إلى عرش مصر بوصفه العرش الجدير بالخلافة. وتصاعد النقاش حول الخلافة إلى أن وصل إلى ذروته في أوائل صيف ١٩٢٥.

وكان الملك فؤاد يرنو ببصره إلى الخلافة لسببين فيما يقول غير واحد من المؤرخين: الأول، أن يكتسب لنفسه من المهابة بين ملوك العالم الإسلامي وشعوبه مما يكتسبه عادة خليفة المسلمين، ولو من الناحية المظهرية على الأقل، والثاني، أن يستفيد من هذا المركز الديني العظيم في توطيد سلطته الزمنية الأوتوقراطية على حساب الحكم الدستوري، متمثلاً في ذلك بالسلطان عبد الحميد العثماني في محاولاته. ولذلك أخذت حاشية الملك تنشر الفكرة بين رجال الدين من كبار علماء الأزهر ومدرسيه الذين كانوا يؤمنون بسلطة الملك المطلقة ويخضعون لها اتّباعاً وتقليداً. وتكونت من هؤلاء «لجان الخلافة» التي دعت إلى هذه الفكرة. واستقر الرأي على عقد مؤتمر إسلامي في القاهرة من جميع الدول الإسلامية لبحث مسألة الخلافة، واستغلال هذا المؤتمر لمبايعة الملك فؤاد خليفة للمسلمين. وأخذت لجان الخلافة تروج للمؤتمر. وكان شيخ الأزهر وشيوخ المعاهد الدينية رؤساء اللجان التي تقع في أقاليمهم.

واستشعر دعاة الدولة المدنية الخطر من هذه الدعوة التي تساعد الحكم المطلق على التخلص النهائي من الدستور، والتي تفضي إلى المزيد من انقسام

المسلمين. وهاجم سعد زغلول الأزهري التعليم وزعيم الأغلبية التي صاغت دستور ١٩٢٣ محاولة إحياء الخلافة، مؤكداً أن ما يحقق مصالح المسلمين هو «السياسة الحسية الجريئة» وليس «الجري وراء الأغراض الخيالية».

وجاء كتاب الشيخ علي عبد الرازق (الذي كان يعمل رئيساً للمحكمة الشرعية في مدينة المنصورة) تأكيداً لأهمية المعنى الواقعي لهذه «السياسة الحسية الجريئة»، وتأسيساً لها بهدى من «التجريب» الذي يختبر كل شيء بالعقل، ويخرج على المتعارف والشائع بحثاً عن الجديد الذي يؤسس للتقدم ويؤصله. ولذلك اختتم الشيخ كتابه بأنه لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذُلُّوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأمتن ما دلّت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم.

وكان التجريب، في هذا السياق، قرين العقل الذي يتمرد على كل «نظام عتيق»، ويتطلع إلى أن يبني أحدث ما يمكنِ أن يصل إليه من أنظمة سياسيةَ أو اجتماعية وذلك بتفاعل هذا العقل مع تجاربِ الأمم الصاعدة. وإذا كانت فاعلية التجريب تتولى تحطيم الأنظمة السياسية الاجتماعية القديمة، المتوارثة اتباعاً والمصدق بها تقليداً، في هذا السياق، فقد كانت حرية العقل تؤصل لهذه الفاعلية في كتاب الشيخ، بما كانت تؤسسة من فهم جديد لمعرفة تفارق التقليد والنقل في ارتباطها بهذه الحرية، من حيث تمردها على الإطار المرجعي السابق والثابت، وقيامها على النسبية، وتسليمها بقيمة التعدد وضرورة المغايرة وحتمية التجدد. بعبارة أخرى، كان «التجريب» في كتاب الشيخ، بؤرة دلالية تلتقي فيها كل المدلولات الفكرية والدينية والسياسية والاجتماعية التي ينطوي عليها معنى الدولة الدينية ووجود المجتمع المدني.

وكان على الشيخ عبد الرازق أن يدفع ثمن هذا الفعل التجريبي الذي اقترفه في كتابه، بعد أن صدرت الطبعة الأولى من الكتاب في أول ابريل سنة ١٩٢٥ (الموافق السابع من رمضان سنة ١٣٤٣ هـ) عن إحدى مطابع مدينة المنصورة. وقامت الدنيا ولم تقعد: ثار الملك فؤاد الذي كان يحلم أن يكون خليفة للمسلمين فجاء الكتاب ليبدد أحلامه وأحلام اقرانه في وراثة كرسي الخلافة. وهاج الذين

يبررون الحكم المطلق بمبررات دينية لأن الكتاب كان قاطع الدلالة في أن الإسلام لم يقرر نظاماً معيناً للحكومة بل ترك للمسلمين الحرية في تنظيم الدولة طبقاً للأحوال الفكرية والاجتماعية والاقتصادية التي يواجهونها من ناحية، وتبعاً لتطورهم الاجتماعي والثقافي ومقتضيات الزمن (العصر) الذي يعيشون فيه من ناحية أخرى. وغضب مشايخ الأزهر الذين آمنوا بفكرة الخلافة اتّباعاً ونقلاً فكفروا علي عبد الرازق وزندقوه. وضجت الصحف والمنابر بين مؤيد ومعارض. وهاجت الجماهير التي حرّكها مشايخ النقل والاتّباع، وتعالت الهتافات والصراخات وقضى أولو الأمر بجمع الكتاب واحراقه. وانهار التحالف بين أحزاب الأقلية (التي تنتمي إليها أسرة الشيخ) والقصر. وقامت الحكومة بعزل المؤلف من منصبه في القضاء بعد أن سحب منه الأزهر درجة العالمية. وأوذي الرجل إيذاء مادياً ومعنوياً متعدد الأبعاد.

ولكن الكتاب نفسه ظل حياً في أذهان كل من يتطلع إلى الحكم المدني بوصفه سبيلاً إلى التقدم، وفي أذهان من يريد أن يبرر الأوتوقراطية بالثيوقراطية على السواء. ولكن غبار المعارك الكلامية بين هؤلاء وأولاء حجب الأصل التأسيسي الذي ينبني عليه الكتاب، وهو أن المستقبل المتقدم لأصول الحكم مرهون بإبداع العقل والتجريب، وأن العقل والتجريب ـ لا النقل والاتباع ـ هما أساس المعرفة التي تُبنى عليها أصول الحكم في الدولة المدنية المتقدمة. وإذا كان الشيخ علي عبد الرازق قد أكّد ما سبق أن أوضحه الإمام محمد عبده من أنه لا حكومة دينية في الإسلام فإنه قد أضاف إليه أن تطور الحكم في الدولة المدنية (كتقدم كل شيء في المجتمع المدني) لا يتم إلا بتشجيع العقول على الاجتهاد والتحرر من التقليد، وأول خطوة لذلك هي أن نتعلم معنى «التجريب» وقيمته المتعددة الأبعاد. تلك القيمة التي أدركها شيخ مستنير منذ أكثر من ستين عاماً.

الثقافة العربية وسؤال المستقبل

(نحو نظام ثقافي عربي جديد؟ !)

يبدو أن الفكر العربي الحديث لا يطرح السؤال، عادة، حول مستقبله إلا إذا كان حاضره يعاني أزمة حادة، متعددة الأبعاد، ويستشعر خطراً حقيقياً يهدد هويته، ويهدد الأنساق التي ألفها، والتي يثبت له أنها أنساق تؤدي - في جانب منها - إلى كارثة، خصوصاً بعد أن يعاني من الكارثة نفسها داخلياً وخارجياً على السواء. ومن ثم فإن تساؤل هذا الفكر عن مستقبله، ومنذ أن دقّت مدافع نابليون حصون الاسكندرية، إنما هو تساؤل يرتبط بتخلف الحاضر الذي يعيشه هذا الفكر، وما يستشعره من إفلاس في أنساقه المادية والفكرية، وما يصحب ذلك من عجز هذه الأنساق عن مواجهة المتغيرات الجذرية الدولية، في العالم الخارجي الذي يؤثر في الواقع الداخلي بأكثر من صورة. ولذلك يظل طرح سؤال المستقبل، في حالة الفكر العربي الحديث، نتيجة لما يعانيه هذا الفكر من أزمة، في لحظة السؤال، وما يواجهه من تحولات جذرية يعجز عن السيطرة عليها، في هذه اللحظة، وما يرجوه من خلاص متعدد الأبعاد في الوقت نفسه.

هذا الوضع يجعل من طرح سؤال المستقبل علامة من علامات أزمة الأنظمة الثقافية العربية، وهي علامة تجاوز في مدلولاتها البعد الثقافي لتشير إلى التباسه بالسياسي، واشتباك كليهما بالاجتماعي والمعرفي والديني في آن. هذه العلامة تدل على أننا لا نفكر في مستقبلنا إلا من منطق الآلية الدفاعية التي تتحرك حركة نكوصية، إذعانية مكبوتة في نوع من الارتداد إلى الذات، نوع هو رد فعل منعكس شرطي من الاستجابة السلبية، في لحظة زمانية، تعجز فيها الأنا عن مواجهة تحدياتها، أو تفرق من نتائجها، فتستبدل بالمواجهة الارتداد، أو تستبدل بالحضور

نقيضه الذي ينطوي على الاتحاد بمصدر الخطر أو الاتحاد الإسقاطي به. عملية الاستبدال هذه، بوجهيها، عملية تلوذ فيها الأنا بما تتوهم أنه يحميها، ويصونها مما يهددها، فتتحد به، أو تسقط حاضرها عليه أو حاضره عليها، فتستعيد ماضيها المتخيل ليغدو الذي «كان» بالفعل وجهاً آخر للذي «يمكن أن يكون»، أو تعيد انتاج ما يهددها من الخطر الخارجي فتغدو صورتها صورته التي تحلم بها في عملية الاستبدال. وسواء كنا في هذا الطرف من الاستبدال أو ذاك فإن الناتج واحد في الحالين، والآلية الدفاعية تنطوي على العمليات النكوصية التي تتضمن ـ بدورها ـ الاسقاط الذي ينفي الحضور الفاعل في كل الأحوال.

لنقل إن الحضور الفاعل، في هذا السياق، قرين الوعي الذي يتحرك حركة ذاتية إلى الأمام، بحكم مكوناته وعلاقات وجوده، فهو الوعي الذي يتطلع إلى التقدم، ويبحث عن أفق متغير دائماً، كأن هذا التطلع وذلك البحث جزء من مقتضى طبعه، فهو وعي مناقض للثبات، مفارق للجمود، حركته صاعدة لا يقيدها قيد، وتطلعه إلى الأمام وليس إلى الخلف، إلى الآتي وليس إلى الراهن، ووجوده في حالة صيرورة، تتجذب صوب المستقبل، دائماً بوصفه ـ أي المستقبل ـ أفقاً من التقدم الذي لا يحد، ومدى من الابداع الذي لا ينقطع، ومجالاً للتقدم الصاعد الذي يلازم الحضور الفاعل لهذا الوعي. ومن ثم فإن سؤال المستقبل، في حالة هذا الوعي، هو سؤال حضور وسؤال هوية في آن، سؤال حضور لأننا إزاء وعي يظل في حالة صنع، في لحظة زمنية يشكلها بقدر ما يتشكل بها، لكن على نحو ينطوي دائماً على إمكان مفتوح على خط من التقدم اللانهائي؛ وسؤال هوية لأننا إزاء وعي لا ترتهن هويته بالراهن، أو الثابت أو الكائن، أو الذي كان، بل بالمتغير الذي يظل يشير إلى ما يمكن أن يكون.

الحضور الفاعل لهذا الوعي نقيض الحضور السالب للفكر الذي تتجلى حركته عبر آليات دفاعية، فينكفىء على تخلف حاضره أو ذكريات ماضيه، كما لو كان التاريخ، من منظور هذا الفكر، حركة دائرية تتقهقر إلى الخلف، دوماً، وليست إلى الأمام. هذا الفكر، بدوره، فكر مثقل بقيود الأنساق التي ورثها، والأنساق التي يعيشها، في واقع تشده أنظمته المهيمنة إلى التخلف. وسؤال هذا الفكر عن المستقبل لا ينفجر من داخله، كأنه مكون من مكونات هذا الداخل، ولا يتولد في

حركة ذاتية وكأن التطلع إلى الأمام جزء من مقتضى الطبع، بل هو سؤال مفروض من الخارج، نتيجة كارثة يعانيها أو تحولات عالمية جذرية توقظه من سباته، فتقطع حبل استكانته أو اتصال اذعانه.

حدث هذا في مطلع النهضة، عندما واجه جيل رفاعة الطهطاوي، في مطلع القرن التاسع عشر، الانتقال إلى تبعية الدولة الغربية الأوروبية المتقدمة. وكانت الإجابة على تحدي التبعية الجديدة هي مواجهتها بما هو من جنسها. ومن ثم استعادة الماضي الزاهر، بالمعنى الذي جعل من المستقبل صورة من صور الماضي أو احياء أو بعثاً له. وكان في ذلك بداية السلفية العقلانية التي استبدلت بنقل الحنابلة ونفورهم من «العقل» اجتهاد المعتزلة وإعلاءهم من شأن «العقل»، أعني السلفية التي لم تنقطع تجلياتها المتعددة قط، بكل عناصرها التي ينسرب فيها نقيض العقل، وبكل تولداتها التي لم تنقطع عن التكرار، بقانونها الذي لا يتوقف عن قياس المستقبل على الماضي.

وإذا كان الاحياء، أو البعث، ينطوي على اختيار من الماضي، فإن هذا الاختيار كان يتوقف عند نقطة لا يتجاوزها، ويتحول إلى محاكاة للمبتعث وصياغة على نسقه، والقياس على الأصل الذي أصبح يمثله. ولم يكن من قبيل المصادفة أن يتحول الجهد الفكري إلى إعادة إنتاج لأفكار الاعتزال من ناحية، وأفكار الفلاسفة من ناحية ثانية، وأن تستعاد الأفكار الكلامية العقلانية في الدفاع عن العقيدة، أو في تأكيد الاتصال بين الحكمة والشريعة للدفاع عن العقيدة الإسلامية في جدالها مع الأفكار الواردة عن «الغرب» المتقدم، والتي استحق بعض ممثليها صفات «الدهريين» «أو أنصار مذهب النيتشريين» فيما أسماهم الأفغاني. وفي موازاة لهذه الحركة الفكرية، كان الشعر يقوم باستعادة الأصوات القديمة، ويدخل في دورة البعث التي أصبحت شعاراً للحركة الأدبية وعلامة عليها إلى مطلع الحرب العالمية الأولى.

وأعاد الفكر العربي طرح سؤال المستقبل مرة ثانية على نفسه، عندما فرضت عليه نتائج الحرب العالمية الأولى، بما أرهص بها ووازاها وترتب عليها من تغيرات داخلية، الانتقال من دائرة «الاتباع» لماضي الأنا إلى دائرة التبعية للآخر. وذلك مع صياغة الأنساق الأولى للمشروع الليبرالي التقليدي، ذلك المشروع الذي افترضت

صياغته أن المستقبل مرتبط باتباع النموذج الليبرالي الأوروبي، والدخول معه في علاقة التلميذ بالأستاذ. وفي الوقت نفسه، تأكيد حلم الاستقلال الذي لم يكف طه حسين عن الحلم به في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» الذي نشره قبل انطلاق قذائف الحرب العالمية الثانية بثمانية أشهر على وجه التحديد. وهو الحلم نفسه الذي كان يـراود العقاد والشابي ونعيمة وغيرهم من قادة الفكر والإبداع، في فترة ما بين الحربين، وهي فترة قد نصفها بأنها انطوت على صيغة معرفية مناقضة للصيغة السائدة في المرحلة السابقة.

وأعاد الفكر العربي طرح السؤال الخاص بالمستقبل على نفسه، مع نذر الحرب العالمية الثانية، وفي موازاة نتائجها التي أسهمت في الانتقال بالواقع العربي من التبعية للاستعمار القديم إلى عتبات التبعية للاستعمار الجديد الذي كانت الولايات المتحدة الأمريكية تمثله، والتي كانت تدخل مرحلة استقطاب حادة في مواجهة الاتحاد السوفياتي الذي أخذ يتحول، بدوره إلى نموذج مقابل للنظام الأمريكي، وذلك بالمعنى السياسي الاقتصادي الثقافي في آن.

وقد فرض هذا التقابل ملامحه النوعية على النظام الثقافي الذي انتجه المشروع القومي، والذي بررت به الدولة التسلطية لهذا المشروع وجودها الذي انكسرت دعائمه في العام السابع والستين. في هذا المشروع، كان المستقبل حلماً يقوم على جناحي الأصالة والمعاصرة، كأنه المجتمع الذي يريد التقدم على جناحي الحرية والعدل. وكأن البحث عن خصوصية عربية، هوية عربية، حلماً يخامر الجميع. بعد العام السابع والستين وإعادة النظر في المشروع القومي، كان بروز «الأصولية» بوصفها حلاً يقوم على العودة إلى الأصول، محاربة للمشروع القومي بجنس فعله.

وها هو الوعي العربي يعيد طرح السؤال نفسه مع التغيرات الجذرية التي حدثت في العالم كله، والذي كان افلاس الأنساق السياسية الشمولية فيه موازياً لإفلاس أنظمتها الثقافية المغلقة، أو تعبيراً عنها. ولا فارق في ذلك، جوهرياً، بين تجليات الرأسمالية التقليدية أو التسلطيات المتنوعة للشيوعية المقابلة. وإذا وضعنا المتغيرات الداخلية، في موازاة المتغيرات العالمية وعلى رأسها كارثة غزو الكويت، وجدنا الصورة متجاوبة في أطرافها المتقابلة. فسقوط الأنساق التقليدية الكبرى في

العالم (ليبرالية أو ماركسية) يوازيه سقوط الأنساق المتقابلة في الوطن العربي. ولا فارق هنا، بين نظام يصونه المسدس المتدلي من خاصرة المهيب الركن، أو نظام يستمد حضوره من عباءة الأمير أو يستمد بركته من لحية الشيخ المهيب.

فالكارثة التي كشفت الطابع القمعي للنظام الثقافي للدولة التسلطية في العراق، هي نفسها التي كشفت ما يوازيه في الأنظمة الثقافية الرسمية التي يستند إليها ما أسماه خلدون النقيب، بحق، نموذج الدولة التسلطية في الخليج بوجه خاص، ونموذجها المتكرر في الوطن العربي كله بوجه عام. والمخاطر التي تهدد بها الدولة الدينية والتي يهدد بها دعاتها المجتمع المدني وأحلام استكمال الدولة المدنية مخاطر أخذت تتسع وتتزايد في وقت واحد، فإلى جانب «إسلام النفط» أصبحنا في مواجهة مع إسلام دولة الملالي الإيراني، وإسلام السلطة الجديدة ممثلاً في حكومة السودان، وجماعات التأسلم السياسي المنتشرة في كل مكان، والتي أخذت تخترق مؤسسات المجتمع المدني، وتعمل على أن تستبدل ـ بالكلمة والرصاصة ـ بالدولة المدنية دولة دينية، مستغلة في ذلك ضعف الحكومات القائمة وعجزها عن تحقيق أحلام الرخاء لشعوبها، بل عجزها عن الحفاظ على شروط العقد الاجتماعي الذي يربطها بجماهيرها.

إزاء كل هذه الأخطار والأزمات، يطرح العقل العربي على نفسه سؤال المستقبل، ويبحث عن نظام عربي جديد، أو أنظمة عربية جديدة، قد تكون هذه الأنظمة جديدة حقاً، غير سلفية. وقد تكون سلفية يستعيد بها المستقبل صورة الماضي. وقد يتمزق الوعي العربي فيها بين النقائض. لكن المؤكد أن هذا العقل لن يجاوز نقائضه ما لم يعِ الشروط المحيطة بعملية البحث نفسها.

هذه الملاحظة الأخيرة تنتهي بنا إلى تأكيد عدة أمور:

أولاً: إن الشرط المصاحب لتكرار السؤال الخاص بمستقبل الثقافة يعيد تأكيد الفرضية التي افتتحت بها هذه الورقة، وهي أن السؤال عن مستقبل الثقافة العربية يبدو دائماً آلية دفاعية واستجابة شرطية لكوارث الواقع بعلاقاته الداخلية والخارجية. وفي هذا الوضع نفسه ما يعوق السؤال عن الانطلاق إلى مدى فعله الخلاق، والوصول به إلى تأسيس جذري لمعرفة جديدة، أو وعي ضدي يؤسس بداية جذرية حقيقية. بعبارة أخرى، إن الشرط الملازم لتكرار طرح السؤال الخاص بمستقبل الثقافة يظل شرطاً ينعكس على إجابته، فيسمها بطابع الفورة التي سرعان

ما تهمد، أو طابع الانفعالية التي سرعان ما تبرد، ما لم يتحول إلى تأسيس حقيقي، يبتعد عن الانفعالية أو الاحتفالية التخييلية التي هي مرادف للأيديولوجيا ونقيض للعلم.

ثانياً: إذا كان البحث الحقيقي عن نظام ثقافي عربي جديد لا يمكن أن يحدث نتيجة أي فعل من أفعال التخييل الأيديولوجي، أو داخل أروقة ندوات احتفالية، فإن هذا البحث لا يؤسسه فريق عربي دون غيره، ولا تصوغ ملامحه أطراف في غيبة غيرها من الأطراف. ذلك لأنه إذا كان بعضنا يتقبل، الآن، مبدأ الحوار مع اسرائيل نفسها، وهي على ما هي عليه، في الوعي العربي، فما الذي يمنع أن يمتد هذا الحوار، ليشمل كل الأطراف العربية، انطلاقاً من مبادىء التسامح وحق الاختلاف، وتأكيد ديمقراطية الثقافة التي تعني عدالة توزيع المعرفة والثروة على السواء، ونبذ كل أشكال الإرهاب والقمع، وأخيراً رفض منطق السيطرة أو فرض الرأي بنفط الخليج أو أسلحة الرافدين.

ويتصل بذلك، أخيراً، أن البحث عن نظام ثقافي عربي جديد، لا يمكن أن يتحقق حقاً إلا بأقصى درجة من المصارحة، وأرفع درجة من الاجتهاد، وأعلى درجة من التحرر. وإذا كانت المصارحة تعني نبذ المجاملة التي قد تقتضيها بعض مراسم مثل هذه الملتقيات، والاجتهاد يعني الانطلاق بالفكر إلى أفق لا يحده قيد من قمع أو إغواء، فإن التحرر لا تتحقق شروطه إلا بالبدء من التوقف عن قياس المستقبل على الماضي، ومن ثم تحطيم سطوة الاتّباع في تأسيس وعي تاريخي بالمستقبل. ولعلي في حاجة إلى تأكيد القول إن دال كلمة «المستقبل» نفسه يغدو فارغاً من المعنى، أو من الوعد، عندما يومىء مدلوله إلى تقليد لأحد النماذج الماثلة في ماضي الأنا، أو محاكاة لأحد النماذج الماثلة في ماضي الآخر أو حتى حاضره، فالتقليد كالمحاكاة نقيض لأي أفق واعد من آفاق المستقبل، ولا سبيل إلى مواجهة سلب الاتّباع الذي ينسرب في مكونات وعينا إلا بأن نقرع هذا الوعي بالأسئلة التي تمكنه من إدراك الشروط التي تعوقه عن إنتاج معرفة مكتملة بوجوده ومستقبله.

ثالثاً: ولن يتحقق ذلك كله إلا إذا حافظنا على مؤسسات المجتمع المدني، وانطلقنا من داخل إطار الدولة المدنية، لا بوصفها نظاماً سياسياً مطلقاً، وإنما

بوصفها نظاماً منفتحاً، يقوم على الحوار والتفاعل والتحول والتجدد، ويحفظ لأبنائه حقوقهم الطبيعية التي تمكنهم من نقد هذه المؤسسات، وتطويرها والثورة على الدولة التي تعوق تطلعهم إلى قيم الحرية والعدل والتقدم. وإذ تعني هذه القيم احترام حق الآخر في المخالفة، وتأكيد حرية الاعتقاد فإنها تعني إلغاء أي شكل مطلق من أشكال السلطة، وتصفية الوعي من رواسب الدولة التسلطية، وعدم الوقوع في أسر أوهام جديدة تقود إلى تسلطية أو تسلطيات تدفعنا إلى الإظلام بدل الاستنارة.

رابعاً: إن علينا في ضوء ما سبق، أن ننبذ المطلقات، ونتخلى عن التعصب، ونلوذ بمبادىء التسامح والحوار بوصفها الضمان الاستهلالي للتجديد. ويعني ذلك، في الوقت نفسه، أن علينا أن نبدأ بإعادة النظر في كل شيء حولنا، وفي أنفسنا، وأن نواجه بالسؤال الشاك كل فرضية تقابلنا، ومنها الفرضية التي يمكن أن ينطوي عليها عنوان هذه الورقة نفسها: «نحو نظام ثقافي عربي جديد»؟ فهو عنوان يمكن أن يكون مرادفاً عربياً جديداً، لبحث مماثل عن «نظام عالمي جديد»، أعني بحثاً قد يفضي، ما لم نختبره نقدياً، ونؤصله فكرياً إلى نوع آخر من تسلطية عربية قد توازي التسلطية الأمريكية الجديدة، وتعمل تحت مظلتها أو في إطار تسلطيتها، أعني تلك التسلطية التي صارت الخصم والحكم بين ممالك الطوائف العربية المعاصرة ودويلاتها وإماراتها. فهل نحن نبحث عن نظام مثل ذلك حقاً؟ أم أننا نحاول أن نبحث في الأنظمة الثقافية العربية المتصارعة حالياً، تلك التي يحاول بعضها أن يفرض نفسه، أو يبرر دولته، بطلقة الرصاصة مرة وإغواء أموال النفط مرة ثانية، وتصدير الإرهاب مرة ثالثة، وتأكيد تسلطية الدولة العسكرية مرة رابعة، ومحاولة صياغة دولة مدنية في مواجهة دولة دينية مرة أخيرة، أقول: نحاول أن نبحث في هذه الأنظمة وغيرها، وبين غبار معاركها، ومن خلال شروطها، ومنطق علاقاتها، عن أفق واعد أو عن بارقة أمل؟

إن مثل هذا النوع من البحث، مصحوباً بالأسئلة التي توقظ الوعي من سباته، وتضعه في مواجهة شروطه، هو البداية التي تجعلنا نجاوز الاحتفالية الانفعالية والتخييل الايديولوجي ونقترب من إبداع معرفة جديدة بالحاضر الذي ينطوي، في علاقاته، على بذور مستقبله. هل نفعل ذلك حقاً، أم تخادعنا أوهام «نظام عالمي

جديد»، أحادي البعد، فنقع في شباك تسلطية جديدة، متعددة المستويات، لا فارق فيها بين داعية آية الله أو ناسخ ما بعد الحداثة الغربية؟ إن الاتّباع هو الوجه الآخر، دائماً، من التبعية. ولا مستقبل للاتْباع أو للغارقين في الاتّباع.

هذا ما يعلمه لنا التاريخ الذي نسكن على ضفة أحد أنهاره العظيمة، فهل نتعلم؟

ذلك هو السؤال؟

فهرس المحتويات

القسم الثالث: إضاءات

جابر عصفور

دفاع عن التنوير

لم يكن في تقديري، او تخطيطي، ان اكتب الكثير من المقالات التي يتضمنها هذا الكتاب. فقد كنت أفترض أن القيم التي تنطوي عليها هذه المقالات أصبحت قيماً عامة نسبياً، شائعة إلى حد كبير، مقبولة من جميع المثقفين، أو من الأكثرية المتعلمة. وأن الإيمان بالتنوير والتقدم والعلم والعقل أصبح قيمة راسخة في مؤسسات التعليم والتثقيف العربية، منتشرة على صفحات الكتب المدرسية، وكنت أتوهم أن الدولة الحديثة ترعى المجتمع المدني وتصونه، ولكن السنوات الأخيرة أثبتت نقيض ذلك على نحو متصاعد، فاجع. فالدولة الحديثة التي نتوهم أننا نستظل بها، لم تصل إلى افقها التحديثي الذي يصون المجتمع المدني ويحميه، ومؤسسات المجتمع المدني تُخترق على نحو متصاعد من قوى يحركها العداء للمجتمع المدني، وتقاليد العقل تستبدل بها تقاليد النقل، والاتباع يقضي على أحلام الإبداع، والتقليد يحل محل الإجتهاد، والعلم تستبدل به الخرافة، والدولة المدنية التي حلمنا بها تكاد تزعزها دعاوى الدولة الدينية، لا لقوة الحجة أو سلامتها في الثانية، ولكن لضعف الأساس المدني في الدولة المدنية نفسها.

وبدل ان نسعى لنؤكد استقلال الوطن وحرية المواطن وحق الاختلاف وحرية الفكر، غدا الحديث عن الدولة المدنية بدعة، والمجتمع المدني ضلالة، والتنوير هرطقة، وحرية الفكر سبيلاً إلى التهمة، واجتهادات البحث العلمي أقصر الطرق إلى النار، والتجريب علامة على الزيغ.

وهكذا وصلنا إلى ما نحن عليه. ثقافة النقل تقمع ثقافة العقل، مدافعة عن أبنية تسلطية سياسياً واجتماعياً واقتصادياً، وتحت رعاية دول لا تنطوي على قيم الحرية والعدل، ولا تعترف بمبدأ تداول السلطة، أو ضرورة الفصل بين السلطات، وإذا كان الاستبداد السياسي هو الوجه الآخر للاستبداد الفكري، فالتعصب هو الوجه الملازم لكلا الاستبدادين اللذين يصادران الحق الطبيعي للعقل في الاختلاف

مركز الثقافي العربي
ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان
ص ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب